C. XXIV. 19. a.
a-l

W

25.

Th. ex. O. 352
1

Kurzgefasstes

exegetisches Handbuch

zum

Neuen Testament.

Von

Dr. *W. M. L. de Wette.*

Ersten Bandes erster Theil.

Leipzig,
Weidmannsche Buchhandlung.
1836.

Kurze

Erklärung

des

Evangeliums Matthäi.

Von

Dr. *W. M. L. de Wette.*

BIBLIOTHECA
CIVITATIS
BABENBERGENSIS.

Leipzig,
Weidmannsche Buchhandlung.
1836.

Vorwort.

Da dieser Commentar über den Matthäus (welchem bald auch der über den Lukas und Markus folgen wird), fast gleichzeitig mit dem so viel Aufsehen erregenden *Leben Jesu* von *Strauss* erscheint und sich in vielen Punkten mit ihm berührt; da es auch nicht fehlen wird, dass Viele ihn nur darauf ansehen werden, wie er sich zu jenem verhalte: so will ich folgende Bemerkungen vorausschicken.

1. Bekannt ist es aus meiner *Einleitung ins N. T.*, dass ich als Quelle der drei sogenannten synoptischen Evangelien die Ueberlieferung ansehe, welche während der ersten Jahrzehende der urchristlichen Periode unter den Christen in Umlauf war. Diese Ueberlieferung, die schon an sich über die einzelnen Thatsachen des Lebens Jesu schwankte (wie denn jede Ueberlieferung beweglich und veränderlich ist), wurde von jedem der drei Synoptiker nach einem eigenen Plane (zu dem jedoch wahrscheinlich der des Matthäus die Grundlage lieferte), und nach eigenthümlichen Ansichten behandelt.

2. Hieraus folgt natürlich, dass ich mit *Strauss* im Gegensatze gegen die alte und neue Harmonistik, in welcher ich mit ihm die verwerflichste Befangenheit, Willkür und Unredlichkeit finde, zusammentreffe, und weit eher die Abweichungen der Evangg. von einander bemerklich mache, als deren Vereinigung versuche.

3. Eben so treffe ich mit *Strauss* zusammen im Gegensatze gegen die natürliche Ansicht und Erklärung der Wunder der urchristlichen Geschichte, über deren Unzulässigkeit die gesunde Auslegung längst entschieden hat.

4. Was aber die übernatürliche Ansicht der Wunder betrifft, so führt diese, wenn sie mit der geschicht-

lichen Wirklichkeit in Einklang gesetzt werden soll, grosse Schwierigkeiten mit sich, welche ausführlich zu beurtheilen und entweder zu heben oder als Unmöglichkeiten und somit die ganzen Erzählungen, in denen sie vorkommen, als ungeschichtlich darzustellen weder im Plane dieses kurzen Commentars lag, noch überhaupt in meiner theologischen Richtung liegt. Ob der Wunderglaube der ersten Christen der unsrige seyn könne und solle, ist eine Frage, deren Beantwortung theils von den Resultaten historisch kritischer Untersuchung (die niemals ganz allgemeine Anerkennung finden werden), theils von physikalischen und metaphysischen Grundsätzen (die ebenfalls immer im Streite bleiben werden), theils von der religiösen Richtung (welche bei Verschiedenen verschieden ist), abhängt, und in die Apologetik gehört. Ich verhehle es nicht, dass ich in diesem Punkte keinesweges starkgläubig bin; davon aber abgesehen, halte ich aus Einsicht in das Wesen der Religion den Eifer für sehr unheilbringend, der darauf dringt, dass Alle an die buchstäbliche Geschichtlichkeit der Wunder glauben sollen. Ein solcher Glaube ist schon darum für Denkende unmöglich, weil die meisten Wunder den besondern Umständen nach verschieden erzählt sind, und man sich prüfend für die eine oder andere Darstellung entscheiden muss, welche Prüfung, je wissenschaftlicher sie ist, desto schwerer zum Ziele und somit zu einem festen Glauben führt. Das, worin Alle, ihre Ansicht von den Wundern mag seyn, welche sie wolle, sich vereinigen können, ist die ideal-symbolische Bedeutung derselben, auf welche ich hie und da hingewiesen habe, ohne damit behaupten zu wollen, dass die Wundererzählungen bloss aus Ideen zusammengewebt seien.

5. Die *Straussischen* Untersuchungen sind meistens negativ und in so fern unklar in ihren Resultaten, als nicht genug erhellet, wieviel und welchen historischen Gehalt er als Grundlage der neutestamentlichen Mythologie anerkennt; so viel ist jedoch klar, dass ihm die Person Jesu in derjenigen Bedeutung, welche sie für den Gläubigen hat, verschwunden ist. Darin hat er sich zu weit führen lassen, und ich glaube, dass diejenigen, wel-

che sich zwar von der Unkritik und Willkürlichkeit der sogenannten Orthodoxen befreit, aber zugleich den ächt historischen Glauben an Christum bewahrt haben, zu andern Resultaten gelangen können. Unter diesem ächt historischen Glauben verstehe ich ganz etwas anderes, als jene im Dienste des Ueberlieferungsglaubens stehende phantastische, alle möglichen Analogieen zu Hülfe nehmende und daraus ein historisches Zerrbild zusammenwebende Beweglichkeit des Geistes, sondern einen gesunden, kernhaften sittlichen Glauben, der, auf der Grundlage der historisch kirchlichen Gemeinschaft, an der Thatsache festhält, dass der Geist, welcher das Lebensprincip der neuern Welt geworden ist, in der Persönlichkeit Christi seinen Quellpunkt hat, und dass er der Schöpfer unsres religiösen Lebens ist. Für die Untersuchung aber, wieviel historischer Gehalt auch nach der strengsten und freiesten Sichtung in der evangelischen Geschichte übrig bleibe, ist in einem exegetischen Werke kein Raum. Mein Zweck konnte nur seyn ausser dem Wortsinne einzelner Stellen den Sinn und Geist ganzer Erzählungen und Darstellungen, und zugleich im Verhältnisse zu ihren Parallelen, anzugeben, und dabei falsche Ansichten zu zerstören.

In Beziehung auf die historische Kritik der Evangelien bemerke ich noch Folgendes. Die Aengstlichkeit derer, welche gern Alles was der kindliche Glaube früherer Jahrhunderte ohne Kritik angenommen hat, festhalten möchten, zeugt von der Unfähigkeit den Gang der Weltbildung zu begreifen und selbst von Mangel an Einsicht in das wahre Wesen des christlichen Glaubens, welcher nicht in kindlicher Phantasie, sondern in der sittlichen Natur des Menschen, seine Wurzel hat. — „Aber macht man die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte selbst nur in Nebensachen wankend, so erschüttert man den ganzen historischen Glauben an Christum.“ Nur dann, wenn dieser Glaube bloss auf schriftliche Zeugnisse, und nicht zugleich auf Thatsachen des christlichen Lebens gegründet wird. Der christliche Glaube ist nicht allein und zunächst Bibelglaube, sondern vor allen Dingen Glaube an die Offenbarung in Christo, welche auf

Thatsachen beruht, die auch ohne die Zeugnisse der Schrift gewiss sind. Diese ist der *Kanon* oder die Regel, nach der wir unsre Glaubenslehre und gläubige Ueberzeugung zu messen und zu berichtigen haben. Aber der rohe Empirismus und die steife Verständigkeit, mit der man sie bisher sowohl in historischer, als dogmatischer Hinsicht behandelt und zu einer Art von Gesetzbuch, dessen Inhalt buchstäblich anzunehmen sei, erniedrigt hat, muss aufhören. Ich habe darüber schon Manches gesagt, aber bisher tauben Ohren gepredigt; indess kann ich der Zeit ruhig überlassen, das was uns noth thut herbeizuführen, und sie wird es früher oder später thun. Die Rückkehr vieler jüngerer Theologen zur alten Orthodoxie unter dem begünstigenden Schutze der weltlichen Macht ist nichts als die Wirkung einer Reaction, und dient nur dazu vor Uebereilung zu bewahren; der Weg der Weltbildung liegt höher, und ist zwar nur Wenigen klar, wird aber doch gefunden werden, und trotz allen Vorkehrungen sich Bahn machen. Das Christenthum als Sache des Lebens kann nicht untergehen, die Geschichte und der Lehrbegriff desselben aber — eine von Gott selbst geschriebene Hieroglyphe — wird immer neue, und immer freiere Deutungen erfahren, und zwar hoffentlich nicht bloss vom Verstande, der sie so oft entweiht hat, sondern von einem ahnungsvollen, schöpferisch begeisterten heiligen Sinne.

Basel im April 1836.

Der Verfasser.

Zur Einleitung in das Evangelium Matthäi.

1.

Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον ist der Titel, den diese, die erste Stelle in unsrem Kanon einnehmende Schrift in den griechischen Handschrr. und bei den KVV. führt. Sie enthält laut demselben die *frohe* oder *Heils-Botschaft* von dem erschienenen Messias, dessen Leben, Lehre, Tod und Auferstehung, oder den Gegenstand und Grund des historischen Glaubens der Christen. Diese Kunde ist in keiner der verschiedenen Darstellungen, welche sie erfahren hat, insbesondere nicht in der unsres ersten kanonischen Evang., rein historisch, sondern dogmatisch-historisch, und kann füglich ein historischer Beweis für die Messianität Jesu Christi genannt werden. In diesem Beweise tritt besonders, zumal bei Matthäus, das dogmatische Element der Nachweisung hervor, dass alttestamentliche Weissagungen in Jesu Geschichte ihre Erfüllung gefunden haben (Matth. 1, 22. 2, 15. 17. 23. 4, 14 ff. 8, 17. 12, 17. 13, 34 f. 21, 4. 27, 9.). Sehr absichtsvoll und planmässig ist vom ersten Evang. der geschichtliche Stoff zu einem Ganzen verarbeitet worden, dessen Theile selbst bis auf die einzelnen Stücke (mit wenigen Ausnahmen) in bestimmter Beziehung und Bedeutung erscheinen.

Im *ersten Theile* oder der *Vorgeschichte* Cap. 1. 2. wird theils die Abstammung Jesu von David (1, 1—17.), theils dessen höherer, göttlicher Ursprung (1, 18—25.) nachgewiesen, sodann die wunder- und bedeutungsvolle Geschichte des messianischen Kindes erzählt (Cap. 2.). Im *zweiten Theile* Cap. 3, 1—4, 11. wird berichtet, wie Johannes als Vorläufer des Messias aufgetreten sei und auf den Kommenden hingewiesen habe (3, 1—12.); wie Jesus von ihm getauft und durch den auf ihn herabgekommenen Geist und eine himmlische Stimme zum messianischen Amte geweihet (3, 13—17.); wie er ferner durch eine Versuchung des Satans geprüft worden (4, 1—11.). Im *dritten Theile* Cap. 4, 12—18, 35. tritt der Messias in Galiläa auf, und entwickelt seine Wirksamkeit. Dieser Theil scheidet sich ziemlich deutlich in *zwei Hälften*, in deren *erster* (4, 12—10, 42.) die Wirksamkeit Jesu geschildert wird, und wobei besonders seine Rede auf dem Berge (Cap. 5—7.) und die Aussendung der zwölf Apostel, als wichtige Stücke, hervortreten. In der *zweiten Hälfte* (11, 1—18, 35.) werden ebenfalls Proben von Jesu Wunderthätigkeit (z. B. 14, 13—21. 22—36. 15, 32—39.) und seiner Lehrart (z. B. Cap. 13. 18.) gegeben; der Hauptzweck aber ist zu zeigen,

wie er mit der herrschenden Partei in Streit gerathen (12, 1—14. 22—45. 16, 1—12.), theils Zweifel und Widerspruch (Cap. 11. 13, 53—58.), theils Anerkennung gefunden (16, 13—28.), und so die Katastrophe seines Todes vorzubereiten, den er selbst vorhersagt (16, 21. 17, 22 f.) und der in einem geheimnissvollen Vorgange vorgebildet wird (17, 1—13.). Im *vierten Theile*, *erster Hälfte* (19, 1—20, 34.) die Reise J. nach Jerusalem, womit er seinem tragischen Schicksale (20, 17—19.) entgegengeht. *Zweite Hälfte* (21, 1—25, 46.), J. Einzug und Aufenthalt in Jerusalem, wo er sich der Weissagung gemäss als Messias darstellt und bethätigt (21, 1—11. 12—16.), nach mehreren Streit-Gesprächen mit den jüdischen Obern und Gelehrten förmlich bricht (21, 23—23, 39.) und als verschmähter Messias seine Wiederkunft zum Gerichte ankündigt (Cap. 24. 25.). *Fünfter Theil* (Cap. 26. 27.) Leidensgeschichte. *Sechster Theil* (Cap. 28.) Auferstehungsbericht.

2.

Es scheint, zumal wenn man Lukas vergleicht, dass Matth. nicht nur in Zusammenstellung der Reden Jesu, die er theils in ziemlich kunstreichen Ganzen (Cap. 5—7. Cap. 23. Cap. 24. 25.), theils in Aneinanderreihungen (Cap. 10. 13. 18.) liefert, während Luk. zum Theil die einzelnen Bestandtheile dieser Massen bei verschiedenen Gelegenheiten anführt; sondern auch in Verknüpfung der Handlungen und Begebenheiten (9, 14. 12, 1—8. 9—14. [vgl. Luk. 6, 1—5. 6—11.] 14, 3—12.) eine Sachverbindung beabsichtige (*Olshausen* Comment. S. 22.); allein deutlich bezeichnet er dergleichen Reden als zu einer und derselben Zeit gesprochen (8, 1. 11, 1. 13, 53. 19, 1. 26, 1.), und verknüpft selbst willkürlich verbundene Begebenheiten durch Zeit- und Orts-Bestimmungen (9, 14. 12, 9. 14, 13.), wie denn alle einzelnen Stücke mehr oder weniger genau chronologisch verbunden sind (vgl. Einl. ins N. T. §. 91. Not. c.). In manchen Punkten scheint seine Darstellung sogar gegen die des Luk. ursprünglicher (vgl. d. Anmm. z. Bergpr., z. Cap. 10. 18. 23.), wenn auch nicht immer geschichtlich treu zu seyn. Es scheint, dass die Sachverbindung zuweilen entweder gleich in der ersten oder in der zweiten Hand in die anschauliche nach Zeit- und Orts-Einheit umgeschlagen ist.

3.

Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evang. gibt uns die kirchliche Ueberlieferung eine Nachricht, welche mehr Zweifel und Streit veranlasst, als Sicherheit gewährt, und das Werk selbst gibt keine andern, als verneinende Anzeigen (denn der Titel εὐαγγ. κατὰ Ματϑ. ist bekanntlich nicht von der Hand des Vfs.). Jene Behauptung der Kirchenschriftsteller von *Papias* an, dass Matth. für die Hebräer in hebräischer Sprache geschrieben habe (Einl. ins N. T. §. 97. Not. b.) lässt uns in gänzlicher Ungewissheit über das Verhältniss des vorhandenen, nach Matthäus benannten griechischen Werkes (über dessen Entstehung die kirchliche Ueberlieferung schweigt), zur

angeblichen hebräischen Urschrift, welche Niemand gesehen hat. Dass das griechische Werk in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht das Werk des Apostels Matthäus seyn könne, ist von mehreren Kritikern (*Schleiermacher*, *Lücke*, *Usteri*, *Dav. Schulz*, *Fr. Fischer*, *Schneckenburger* — s. d. Litterat. in der Einl. ins N. T. §. 98. Not. a., wozu noch *Schneckenburger's* neueste Schr. über d. Urspr. d. ersten kan. Ev. *Klener* recentiores de authentia ev. Matth. quaestiones. Gott. 1832. zu fügen) behauptet worden; und für diese Ansicht wird dadurch ein günstiges Vorurtheil erweckt, dass selbst diejenigen, welche obige Nachricht so weit als möglich zu rechtfertigen gesucht (*Sieffert* üb. d. Urspr. d. ersten kan. Evang. 1832. *Kern* üb. d. Urspr. d. Ev. Matth. [Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1834.]), sich genöthigt gesehen haben, unsren griechischen Matth. für eine freie Bearbeitung des hebräischen und Manches darin für unapostolisch zu erklären. Jedoch ist bis jetzt weder gegen die Aechtheit, noch gegen die Integrität des Matth. ein Beweis geführt worden, welcher auf allgemeine Anerkennung rechnen kann; und wenige der angeführten Gründe möchten allgemeine Billigung finden. Die Unsicherheit hat ihren Grund theils in der verschiedenen Beurtheilung der Wunder und anderer Uebernatürlichkeiten in der evangelischen Geschichte, theils in der verschiedenen Ansicht von der Aechtheit und Glaubwürdigkeit des Evang. Joh. und der andern Synoptiker, besonders des Lukas. Ist man darüber einig, dass Joh. und Luk. überall, wo sie dem Evang. Matth. widersprechen, den Vorzug verdienen, so kann man dieses vieler Unrichtigkeiten zeihen, welche eine apostolische Abfassung ausschliessen (vgl. Einl. ins N. T. §. 98. *Schneckenb.* üb. d. erste kan. Evang., welcher mit sichtbarer Vorliebe für Luk. und selbst für Mark. verfährt). Da aber neuerlich wieder die apostolische Abfassung und Glaubwürdigkeit des vierten Evang. angegriffen worden (*Strauss* Leben Jesu) und das Verhältniss des Luk. zum Matth. noch keineswegs zur allgemeinen Anerkennung gebracht ist: so möchte es gerathener seyn, einstweilen diese Art von Gegengründen auf die Seite zu stellen. Eine ziemlich allgemeine und von jeder streitigen anderweiten Ansicht unabhängige Anerkennung möchten folgende Gründe gegen den apostolischen Ursprung des ersten kanon. Evang. finden. 1) Es enthält wunderbare Nachrichten, die selbst auf dem Standpunkte des Wunderglaubens als nicht in die evangelische Geschichte einzureihend aufgegeben oder doch bezweifelt werden müssen; wohin nach *Kern's* Geständniss die Auferstehung etlicher Todten bei Jesu Tode (27, 52 f.) und die zweite Speisung gehören, wozu aber noch zu rechnen sind: die Versuchung Christi, die wenigstens in dieser Form nicht geschichtlich seyn kann; die Verfluchung des Feigenbaumes, die wahrscheinlich aus einer symbolischen Erzählung erwachsen ist; das Wunder vom Stater im Munde des Fisches. 2) Unser Evang. enthält Nachrichten, welche aus innern Gründen oder wegen ihres Widerspruchs mit anderweitigen Nachrichten übertrieben oder falsch sind. Das Verhältniss des Täufers zu Jesu ist durch 3, 16 f. anders bestimmt, als es nach 11, 3. 11. AG. 18, 25. 19, 3. gewesen seyn kann. Die Nachricht von der Aufstellung und Bestechung der Grabes-

wächter ist anerkannt irrig (*Kern*). 3) Nicht nur die zweite Speisung, auch die zweite Forderung eines Zeichens 16, 1 ff. beruht wahrscheinlich auf einem Versehen, das schwerlich ein Apostel begehen konnte. 4) Es scheint, dass die Anwendung von alttest. Weissagungen auf die Darstellung der Geschichte Einfluss gehabt hat: sicher 21, 7., vielleicht auch 27, 3—10. 39 ff. 5) Manche Reden Jesu sind nicht im wahren geschichtlichen Zusammenhange aufgeführt (was sicherlich mit 10, 19 ff. 18, 8 f., vielleicht auch mit 17, 10 f. der Fall ist); andere sind sogar nicht treu überliefert: 10, 23. 12, 39 f. 13, 11 ff. 20, 16.: „Denn Viele sind berufen" u. s. w. (*Kern*), 26, 13. 28, 19 f. 6) Es findet eine Unklarheit in Ansehung der von Jesu sich beigelegten messianischen Würde Statt, indem er sich schon in der Bergpredigt förmlich dafür erklärt, hingegen späterhin 16, 16. das Bekenntniss Petri einer göttlichen Eingebung zuschreibt und das Verbot gibt, Niemanden zu sagen, dass er der Messias sei.

Da nun aber diese Gründe theils nicht hinreichend, theils nicht über allen Widerspruch erhaben sind, es sich auch immer noch fragt, wie weit die beweisende Kraft derselben auszudehnen ist, indem ja doch immer der Kern des Evang. apostolisch seyn könnte: so empfängt der Ausleger vom Isagogiker anstatt eines sichern Ergebnisses nur die Aufgabe, bei richtiger Auffassung des Sinnes darauf aufmerksam zu seyn, ob die Darstellung des ersten Evang. sich zur Geschichte selbst als treu und ursprünglich verhalte.

4.

Bekannt ist das räthselhafte Verwandtschafts-Verhältniss der drei ersten Evangg., die man die synoptischen nennt. Darüber kann der Isagogiker ebenfalls kein ganz sicheres Ergebniss aufstellen, und muss sich damit begnügen, dem Ausleger die Aufgabe zu bezeichnen und ihn zur Theilnahme an der Lösung derselben aufzufordern. Die neuern Kritiker fast alle, besonders aber *Schneckenburger*, hegen ein Vorurtheil für die grössere Ursprünglichkeit und Glaubwürdigkeit des Lukas; ja letzterer stellt in dieser Hinsicht sogar den Mark. über den Matth. Wir halten das erste Evang. für das ältere und ursprünglichere, und finden in der Darstellung der evangelischen Geschichte bei Luk. theils Entstellungen, theils Producte einer späteren Ueberlieferung, theils Spuren einer chronologisirenden, pragmatisirenden, berichtigenden Bearbeitung. Man vergl. die in der Einl. §. 93. Not. a. und in den Anmm. z. Matth. 3, 7. 4, 5. 12. Einl. z. Bergpredigt, Anm. z. Matth. 8, 5. 31. 9, 1. 14. 22 f. 10, 5. 11, 5. 13, 53. 18, 5. 6. 12. 21, 1. Einl. z. Cap. 23. 26, 18. gegebenen Winke. Aehnliche Bemerkungen werden wir im Comment. z. Luk. zu machen uns veranlasst finden. Jedoch hat Luk. zuweilen auch Ursprünglicheres oder doch Richtigeres; vgl. Anm. z. 11, 20. 12, 9. Auf das Verhältniss der Berichte des Mark. zu denen des Matth. ist fast nirgends hingewiesen worden, indem es für mich entschieden ist, dass der zweite Evang. in Abhängigkeit von den beiden andern geschrieben, und ich dieses im Comment. zu Mark. noch ausführlicher, als es in der Einl. ins N. T. §. 94. 95. geschehen ist, beweisen zu können hoffe.

5.

Exegetische Hülfsmittel. *Origen.* comment. in Matth. T. III. ed. Ruaei. — *Chrysostom.* homil. in Matth. Tom. VII. ed. Montfauc. — *Theophylact.* comm. in Evangg. Act. etc. lat. ex vers. Oecolamp. Col. 1536. graec. Rom. 1552. gr. et lat. Par. 1631. Venet. 1754—63. Comm. in IV Evangg. graece c. vers. Oecolamp. Colon. 1701. 4. — *Euthym. Zigaben.* comment. in IV evangg. gr. et lat. ed. Matthaei. Lips. 1792. 8. — *Augustin.* de sermone Dom. in monte ll. II.; quaest. evang. ll. II.; quaest. in Matth. l. I. (T. III. ed. Bened.) — *Hilar. Pictav.* comm. in Matth. Opp. ed. *Coutant.* Par. 1693. — *Hieronym.* comm. in Matth. Tom. VII. P. I. ed. Vallars.

Erasm. Rotterod. annotatt. in N. T. Bas. 1516. — *Theod. Bezae* annotatt. maj. ex off. H. Steph. 1594; in ed. N. T. 1598. u. öft., auch in *Joach. Camerarii* comm. in N. Foed. Cantabr. 1642.— *Joa. Drusii* annotatt. 1612. 1616.— *Hug. Grot.* annotatt. in N. T. 1641—50. 3 Voll., Opp. theol. T. II. Vol. 1. 2. 1679., ed. *Windheim* 1755—57. 4. — *Jo. Pricaei* comm. in var. N. T. libros. 1660. — *Jac. Cappelli* observatt. in N. T. cum *Lud. Cappelli* spicileg. Amst. 1656. — *Lud. de Dieu* critica s. Amst. 1693. — Mehrere dieser Ausleger u. A. in *Critici sacri,* Lond. 1660. Fcf. 1695. 9 Voll. u. *Matth. Poli* synopsis critt. ss. Lond. 1669 ff. 5 Voll. — *Calovii* Bibl. illustr. Fcf. 1672. 4 Voll. — *Jo. Piscator.* comm. in omnes ll. N. T. ed. 3. 1638. — *J. Jac. Wetsten.* N. T. c. comm. Amst. 1751. 2 Voll. fol. — N. T. ex vers. vulg. c. praef. et annott. *Henr. Hammondi* ex angl. lingua in lat. transtulit suisq. animadverss. illustravit *Jo. Cleric.* ed. 2. Fcf. 1714. 2 Voll. f. — *Schöttgen* hor. hebr. et talm. Dresd. et Lips. 1733. 4. — Hor. hebr. et talm. in Theologorum Iud. dogmaticam de Messia. 1742. 4. *J. Cp. Wolf* curae philol. et crit. in IV evangg. et act. Ap. ed. 3. Hamb. 1739. 4. —*Bengel* gnomon N. T. ed. 3. auct. et em. illustr. p. fil. *Ern. Bengelium.* Tub. 1773. 4. — *Heumann* Erklärung des N. T. Hann. 1750 — 63. 12 Bde. 8. — *J. G. Rosenmüller* schol. in N. T. ed. 6. cur. *E. F. C. Rosenm.* 1815 — 32. — *Herrm. Olshausen* bibl. Comment. über sämmtl. Schr. d. N. T. 1830 u. ff. (bis jetzt: Evangg. AG. Br. an d. Röm.)

Mart. Buceri enarratt. in IV evangg. 1527. f. — *Henr. Bullingeri* comm. in IV evangg. 1561. f. — *Bened. Aretii* comm. in IV evangg. 1577. 8. — *Jo. Maldonati* comm. in IV evangg. 1596. f. — *Corn. Jansenii* tetrateuch. s. comm. in IV evangg. 1689. zuletzt 1825. 2 Voll. 12. — *Lightfoot* hor. hebr. et talmud. in IV evangg. 1644. in s. Opp. Lond. 1684. Roter. 1686. 2 Voll. f. — *Erasm. Sarcerii* in Matth. iusta scholia 1538. 8. — *Wolfg. Musculi* comm. in Matth. 1548. f. — *Gottfr. Olearii* observatt. s. ad ev. Matth. 1713. 4. — *Chr. Matth. Pfaff* nott. exeg. in ev. Matth. 1721. 4. — *J. Jac. Elsner* comm. in ev. Matth. Utr. 1767.— *Frid. Spanheim* sen. dubia evang. 1700. 4. über die ersten Capp. des Matth. — *Bolten* Bericht d. Matth. übers. mit Anm. 1795. — *H. E. G. Paulus* phil.

krit. Comm. ü. d. N. T. 1—3. Th. d. drei ersten Evangg. 1801. 2. A. 1804. 5. 4. Th. 1. Abth. Joh. Cap. 1—11. 1804. — Exeget. Handb. ü. d. drei ersten Evangg. 3 Thle. 1830—33. — *J. O. Thiess* krit. Comm. üb. d. N. T. 1. 2. B. d. Evangg. 1804—6. — *Ch. G. Kuinoel* Comm. in ll. hist. N. T. Vol. I. Ev. Matth. 1807. ed. 3. 1823. — *P. A. Gratz* hist. krit. Comm. ü. d. Ev. Matth. 2 Thle. 1821. 23. — *C. F. A. Fritzsche* quatuor evangg. rec. et c. comm. perp. ed. T. I. Ev. Matth. 1826. — *J. V. Henneberg* phil. hist. u. krit. Comm. üb. d. Schr. d. N. T. 1. Th. d. Ev. Matth. 1829. — *H. A. W. Meyer* Comm. üb. d. N. T. 1. Th. 1832.

Erster Theil.

Vorgeschichte.

Cap. I, 1—17.

Geschlechtsregister Jesu.

Die Juden erwarteten einen Davidssohn als Messias, (bibl. Dogm. §. 200.): um nun dieser Erwartung Genüge zu leisten, gibt Matth. diese Stammliste, nach welcher Jesus von David abstammt, jedoch nur mittelst seines Pflegevaters Joseph (V. 16.).

Ehe wir an die Erklärung gehen, müssen wir die Frage zu beantworten suchen, ob der Evang. selbst dieses Geschlechtsregister entworfen oder schon fertig vorgefunden und seinem Evangelium vorangestellt habe. Da J. nämlich nach dem folgenden Berichte (V. 20.) keinen menschlichen Vater hatte, so scheint für Matth. der Beweggrund, J. Abstammung nachzuspüren, nicht vorhanden gewesen zu seyn, während er jedoch eine vorgefundene Geschlechtsableitung, die Frucht einer frühern Nachforschung, aufnehmen konnte, um dem gewöhnlichen Messiasglauben irgendwie Genüge zu leisten. Dass unter den ersten Christen die Forschbegier in Ansehung der Abstammung J. von David rege war, lässt sich daraus schliessen, dass Luk. eine zweite, von der unsrigen verschiedene Genealogie aufbewahrt hat. Diese Forschbegier scheint aber am natürlichsten mit der Ansicht von J. Person, dass er Josephs Sohn gewesen, in Verbindung gedacht zu werden, und diese Ansicht hat unter den Zeitgenossen J. und seinen ersten Anhängern Statt gefunden. (s. unten am Ende des Cap.) Indem nun Matth. die vorgefundene Genealogie aufnahm, scheint er sich die Aenderung erlaubt zu haben, V. 16. statt *Ἰωσὴφ δὲ ἐγέννησεν Ἰησοῦν*, zu setzen: *τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς*, gerade so wie Luk. 3, 23 f. in die seinerseits ebenfalls vorgefundene Genealogie das *ὡς ἐνομίζετο* einschob (*Strauss* Leben Jesu I, 158.). Auch *Harduin. Bernh. Lamy* bei *Wolf* cur. I, 5., *Paulus* u. A. sehen die Genealogie als vorgefunden an. — So scheinbar dieses ist, so muss doch dagegen bemerkt werden, dass der Evang. ebenso gut, als er die Genealogie aufnahm, sie selbst entwerfen konnte, indem er, trotz dem Glauben, J. sei nicht Josephs leiblicher Sohn, der Anforderung, dessen davidische Abkunft zu erweisen, begegnete und zu entsprechen suchen musste. Beide Ansichten standen neben

einander: die, dass J. von David abstamme, und die, dass er einen übernatürlichen Ursprung gehabt, und beide verlangten ihre Rechtfertigung: die erstere konnte eine solche freilich nur so erhalten, dass derjenige, der vor den Menschen für J. Vater galt, als Davids Nachkommen erwiesen wurde. Damit konnte sich aber diese Ansicht begnügen, weil sie ihrer theokratischen Natur nach in das Gebiet äusserlicher Familien- und Rechtsverhältnisse gehörte; und die andere Ansicht, dass J. einen übernatürlichen Ursprung gehabt, griff keineswegs störend ein, weil sie in das Gebiet des Unsichtbaren gehörte. Mit dieser Doppelansicht fällt nicht gerade zusammen, ist aber doch damit parallel die paulinische Unterscheidung, dass J. dem *Fleische nach* Nachkommen Davids, dem *Geiste der Heiligkeit* nach aber Gottes Sohn sei (Röm. 1, 3 f.). Da nun die Vermuthung, dass Matth. V. 16. eine Aenderung gemacht habe, immer nur eine Vermuthung bleibt, und die Bemerkung V. 17. eher das Ansehen hat, aus der Feder des Evang. geflossen zu seyn, als den Schluss einer vereinzelnden Stammliste gemacht zu haben: so scheint es das sicherste zu seyn, die Genealogie dem Matth. zuzuschreiben.

Auf die Erklärung unsres Stückes hat auch die Beantwortung der Frage Einfluss, ob nicht Matth. in Cap. 1. 2. eine vorgefundene Urkunde mittheile? vgl. *Schmidt* Einl. ins N. T. I, 84. Wahr ist, dass die Vorgeschichte nicht zu dem eigentlichen Evangelien-Cyklus zu gehören scheint, welcher mit der Taufe Johannis beginnt (Mark. 1.); allein es steht nichts entgegen, dass sowohl Matth. als Luk. der Forschbegierde über diese Grenze hinaus folgen und die mitgetheilten Nachrichten selbst aufsuchen konnten, wie denn auch ihre schriftstellerische Eigenthümlichkeit in diesen Vorcapiteln ebenso, wie im ganzen Buche, hervortritt, vgl. Einl. ins N. T. §. 92. Dagegen ist es wahrscheinlich, dass Beide mündliche Sagen, die zum Theil schon in wörtliche Fassung gebracht seyn mochten, benutzt haben.

V. 1. *Βίβλος γενέσεως*] offenbar Uebersetzung der Formel סֵפֶר תּוֹלְדוֹת, vgl. 1 Mos. 5, 1. זֶה ס׳ ת׳, LXX: *αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως* — 1 Mos. 6, 9. 11, 10. 27 f. 25, 19. 37, 2.: אֵלֶּה ת׳, LXX: *αὗται αἱ γενέσεις* — 1 Mos. 2, 4. אֵלֶּה ת׳, LXX: *αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως*. Die Bedeutung kann nun wohl seyn: *Geschlechts-Verzeichniss* (*Grot. Surenhus. βίβλ. καταλλ. Wolf, Kuin.* u. A.); denn תולדות heisst *Geschlechter* (1 Mos. 10, 32. 4 Mos. 1, 20 ff.). Es ist wahr, dass die Formeln זֶה סֵפֶר ת׳, אֵלֶּה ת׳, am sichersten die letzte den Begriff *Geschichte* einschliessen, wie denn auch die Stücke 1 Mos. 2, 4 ff. 5, 1 ff. 6, 9 ff. 11, 10 ff. 25, 19 ff. 37, 2 ff. theils mehr als Genealogie (5, 1 ff. v. 1. 2. 22—24. 29. — 11, 27 ff. v. 28 f.), theils deren wenig (6, 9 ff. 25, 19 ff.), theils gar nicht (2, 4. 37, 2 ff.) enthalten. Die hebräische Geschichtsschreibung erwuchs nämlich aus der Genealogie, und so wie ein ספר ת׳ einzelne geschichtliche Notizen enthielt, so wurde auch eine Geschichtserzählung ס׳ ת׳ genannt. Die LXX setzen inconsequent bald *γένεσις*, bald *γενέσεις*; ersteres passend 1 Mos. 2, 4., wo von gar keiner Geschlechtsableitung die Rede ist; nicht unpassend 1 Mos. 5, 1., wo theils Genealogie, theils Geschichte folgt; hingegen unpassend das

letztere an den andern Stellen, wo die Geschichte entweder Hauptsache ist oder gar keine Genealogie gegeben wird. Nach *Fritzsche* haben sie *γένεσις* in der Bedeutung *Ursprung* genommen, weil in den fraglichen Stellen vom Ursprung der Welt und der Menschen die Rede sei; und so soll es auch Matth. genommen haben, indem er bei dem Worte nicht bloss an V. 2—17., sondern auch an V. 18 f. gedacht habe. Man könnte mit *Olearius* observatt. p. 23. (der unsre Formel durch liber de originibus J. Chr. gibt in dem Sinne, wie Cato seine Geschichtsbücher origines nannte = *ἀρχαιολογία*, weil *Suid.* *γένεσις* durch *ἀρχή* erklärt), *Hammond*, *C. Vitringa* u. A., welche *Wahl* anführt, noch weiter gehen, und die Formel *βίβλ. γεν.*, im ächt hebr. Sinne genommen, als den Titel des ganzen Evang. ansehen, so jedoch, dass der Evang., indem er nach hebr. Sitte die Geschichte J. mit dessen Abstammung und Geburt begann, diesen ihm zunächst vorschwebenden Gegenstand mit der Formel bezeichnete, und dann ohne weitere Unterscheidung zur Lebensgeschichte J. selbst überging. Für diese Ansicht aber mich zu entscheiden, hält mich der Umstand ab, dass J. in der Ueberschrift als *Sohn Davids und Abrahams* bezeichnet ist, zum deutlichen Beweis, dass der Evang. bei *βίβλ. γεν.* nur an die Genealogie dachte (anders wäre es, wenn der V. lautete: *β. γ. Ἰησοῦ Χριστοῦ* oder *Ἰ. τοῦ λεγομένου Χριστοῦ*); und so sehe ich mich bestimmt, denjenigen beizutreten, welche hier nichts als die Ueberschrift der Genealogie sehen, ohne jedoch anzunehmen, dass Matth. eine alte Urkunde samt ihrem Titel liefere. *Ἰησοῦ Χριστοῦ*] *Gersdorf's* (Beitr. z. Sprachch. I, 38 ff.) Beweis, dass *Ἰησοῦς Χριστός*, welches sonst ausser 1, 18., und da nicht ganz sicher, nie beim Matth. vorkommt, unächt sei, ist von allen kritischen Zeugnissen, ausser der äthiop. Vers., welche *Χριστοῦ* auslässt, und *Mill's* Billigung dieser Auslassung, verlassen. Matth. konnte hier wohl das Prädicatswort *Χριστ.* ohne Artikel als Nom. propr. setzen, wie es unter den Christen und schon bei Paulus üblich war, da er an der Spitze seiner Schrift J. als die bekannte und anerkannte historische Person bezeichnen wollte, während es in der Geschichtserzählung, so lange die Anerkennung Jesu noch nicht entschieden war, unschicklich gewesen wäre, ihn so zu bezeichnen. *ὁ Χριστός* bekanntlich = הַמָּשִׁיחַ: der *Gesalbte*, Prädicat eines israelit. Königs (1 Sam. 24, 7. und selbst Ps. 2, 2. nach der grammatisch-histor. Auslegung), weil ein solcher durch Salbung geweiht war; dann nach der messianischen Deutung von Ps. 2. in der religiösen Sprache der Juden zu J. Zeit (aramäisch מְשִׁיחָא, gräcisirt *μεσσίας*) jener von Gott zu sendende König, welcher das religiös-politische Gemeinwesen der Juden (die Theokratie) auf den höchsten Gipfel der Macht, Vollkommenheit und Glückseeligkeit erheben sollte, s. v. a. *ὁ σωτήρ*. — *υἱοῦ Δαβίδ*] Diess der Hauptpunkt der folgenden Stammliste. *υἱός*, wie בֵּן, im weitern Sinne genommen. *υἱοῦ Ἀβραάμ*] Apposition zu *Δαβίδ*; indem aber hiermit J. selbst auch als Sohn Abrahams, mithin als ächter Jude (nicht etwa Edomiter, wie Herodes) bezeichnet wird, bildet es einen zweiten Punkt der folgenden Genealogie, den der Evang. zum voraus hervorheben will, und zugleich

deren Anfang: über Abraham hinauszugehen schien unsrem Evang. nicht nöthig (vgl. dagegen Luk. 3, 24 ff.).

V. 3. 5. 6. fallen die Mütter *Thamar*, *Rahab*, *Ruth* und *Bathseba* auf, da sonst nur die Väter genannt werden, um so mehr, da die Geschichte jener Frauen bekanntlich nicht erbaulich und zwei derselben Heidinnen sind; aber ihrer Anführung kann schwerlich ein apologetischer Zweck in Beziehung auf gewisse der Maria gemachte Vorwürfe untergelegt werden (*Wetst.*). Denn theils beurtheilten die Juden das sittliche Leben ihrer berühmten Vorfahren keineswegs nach festen und strengen Grundsätzen, und fanden sogar in ihren Unsittlichkeiten tiefere Zwecke und Bedeutungen (vgl. *Wetst.* z. Hebr. 11, 31.), theils konnte Matth. sich nicht auf eine solche Entschuldigung der Maria einlassen, ohne das christliche Zartgefühl zu verletzen; dagegen kann man in diesen Anführungen ebenso wenig blosse genealogische Genauigkeit finden (*Fr.*); sondern diese Frauen sind durch die Auszeichnung (üble oder gute, gleichviel), die ihnen in der alten Geschichte geworden, Vorbilder der Maria, welche ebenfalls hier am Ende der Genealogie neben ihren Mann, ja, über denselben hinaustritt. Wie Maria dadurch ausgezeichnet war, dass sie als Jungfrau Mutter des Messias wurde, so kamen jene Frauen ebenfalls auf ungewöhnlichem Wege zu der Ehre, Ahnfrauen des Messias zu seyn. Die *Rahab* ist gewiss keine spätere als die Jos. 2, 1. vorkommende (dagegen *Kuin.* nach *Outhovius* in Biblioth. Brem. Class. III. p. 438.), denn die verschiedene Schreibung ihres Namens (*Ῥαχάβ* f. *Ῥαάβ*) und die Weglassung ihres gewöhnlichen Beinamens *ἡ πόρνη* rechtfertigt diese Annahme ebenso wenig, als die chronologische Schwierigkeit, dass die Zeitgenossin des Josua Gattin des Sohnes Nahessons (4 Mos. 2, 3.) und die Mutter des Boas gewesen seyn soll; denn diese Schwierigkeit hängt mit der schon im B. Ruth 4, 20. vorkommenden Zusammenziehung der Geschlechtsreihen zwischen Nahesson und David in 4 Geschlechter zusammen, und eine ähnliche findet sich V. 8., wie denn sowohl Hebräer als Araber sich kein Gewissen daraus machen, Geschlechter auszulassen. Nach dem Talmud (Megill. f. 14. c. 2. bei *Lightfoot*) heirathete Josua die Rahab; der Evang. zog eine andere Ueberlieferung oder Combination vor. *τὸν Δαβὶδ τὸν βασιλέα*] der Artikel vor *Δαβ.* wie nachher V. 16. vor *Ἰωσ.*, der Gleichförmigkeit wegen, wie bei den vorhergehenden Namen. Das Prädicat *ὁ βασ.* dient dazu, David, als den *ersten* König dieses Geschlechts und als den Stammvater des Messias hervorzuheben. Das zweite Mal, wo es zur Wiederholung dient, fehlt *ὁ βασ.* in B. u. a. Zeugen, wohl nur aus Nachlässigkeit. *τῆς τοῦ Οὐρίου*] der Genit. der Angehörigkeit und die Bekanntschaft mit der Sache machen die Ergänzung *γυναικός* ebenso unnöthig als Joh. 19, 25. bei *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ*; anderwärts ist das so ausgedrückte Verhältniss das der Mutter (Mark. 15, 47. 16, 1.).

V. 8. Zwischen *Joram* und *Usia* sind *Ahasja*, *Joas*, *Amazia* (vgl. 2 Chron. 22—25.) ausgelassen; mit Absicht, um 14 Glieder zu erhalten (*Hieron.*)? aber warum liess er gerade diese aus? viel-

leicht weil die Aehnlichkeit der Namen Ὀχοζίας und Ὀζίας dazu veranlasste (*Wetst. Paul. Fr.*); s. aber unten.

V. 11. Wieder eine Auslassung: zwischen *Josia* und *Jechonia* (= Jojachin) fehlt *Jojakim*, welchen zu ersetzen einige Codd., Vers. Philox. Syr. Hieros. einschalten: τὸν Ἰωακείμ. Ἰωακεὶμ δὲ ἐγέννησε. Dazu kommt die Schwierigkeit, dass Jechonia keine Brüder hatte, (irriger oder ungenauer Weise wird 2 Chron. 36, 10. Zedekia Bruder des Jojachin und 1 Chron. 3, 16. dessen Sohn genannt, da er nach 2 Kön. 24, 17. Jer. 37, 1. dessen Oheim war), welche *Kuin. Fr.* dadurch heben, dass sie die Worte καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ für später eingeschoben halten, obgleich kein Zeuge dagegen ist. Die Verwechselung des Jechonia mit Jojakim, welcher Brüder hatte (1 Chron. 3, 15.), konnte der Evang. so gut als ein späterer Afterkritiker begehen. ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβ.] ἐπὶ, sub, *zur Zeit* (Luk. 3, 2.), μετοικεσία = גּוֹלָה, *Umziehen*, *Wegziehen; Βαβυλῶνος — nach Babel*, Genit. des Ortes, wie ὁδὸς ἐθνῶν, 10, 5. — V. 12. μετὰ δὲ τὴν μετοικεσίαν Βαβ.] *nach* der geschehenen *Wegführung*, nicht: nach der Periode des Exils; denn Jech. zeugte seine Söhne (1 Chron. 3, 16.) im Exil, da Serubabel daraus zurückkehrte und Ethnarch von Judäa wurde (Esr. 2, 2. 3, 2. 5, 2.). *Kuin.* falsch: μετὰ bezeichne oft die Zeit, während welcher etwas geschehe, z. B. *Joseph.* Antt. I, 12, 2. VI, 6, 2. B. Jud. I, 13, 1., wo aber nur die angegebene Zeit als voll gedacht wird. Zwischen *Salathiel* und *Serubabel* ist *Pedajah* ausgelassen (vgl. 1 Chron. 3, 19., dageg. Esr. 5, 2., Hagg. 1, 1., wo Ser. Sohn Sal. heisst). Ueber die Differenz Luk. 3, 27. s. d. Anm. z. d. St.

V. 13 — 15. Die hier angeführten Namen kommen sonst nicht vor. — V. 16. τὸν ἄνδρα Μαρίας] ἀνὴρ nicht = νυμφίος, wie V. 19. (vers. Actt. *Theoph. Grot. Olsh.* u. A.), als wäre er nie wirklich ihr Mann gewesen oder die Genealogie stehe auf dem Standpunkte der Erzählung V. 18 ff., da sie ihn doch vielmehr in seinem ganzen Verhältniss zur Maria betrachtet. Μαρία, auch Μαριάμ = מִרְיָם. ἐγεννήθη] *geboren ward:* γεννᾶν und τίκτειν werden von beiden Geschlechtern gebraucht. ὁ λεγόμενος Χριστός] nicht Zusatz eines, der J. messianische Würde bezweifelte (*Storr, Paul. Kuin.*); nicht: *der da Messias ist* (*Gersd. Olsh.*), sondern Angabe des Zunamens, vgl. 4, 18. 10, 2. 27, 17. Von *Joseph* wissen wir aus den Evangg. bloss, dass er ein τέκτων war (13, 55.). Nach der jüdischen Sage (*Hieros. Schabb.* c. 14. *Avod. sar.* c. 2. *Orig.* c. Cels. 1, 32.) soll J. der Sohn des *Pandira* oder *Panthera* gewesen seyn, welcher die Maria als Braut geschwängert habe. Christl. Schriftsteller (*Epiph.* haer. LXXVIII, 7. *Joa. Dam.* d. orth. fid. IV, 15.) reihen ihn in Christi Genealogie ein (vgl. *Thilo* Cod. apocr. I, 528.). — Von Maria's Herkunft wissen wir ebenfalls nichts; Luk. 1, 27. gibt nicht ihre, sondern Josephs Abstammung an. Fälschlich behaupten *Chrysost. Theoph. Euthym. Zigab.*, sie sei ebenfalls aus dem Geschlechte Davids entsprungen, aus dem Grunde, weil es nicht erlaubt gewesen, ausser seinem Stamme und seiner Familie zu heirathen, da dieses doch nur von den Erbtöchtern galt (4 Mos. 36, 6.). Neuere

(auch noch *Olsh.*) nehmen Maria's davidische Abstammung auf den Grund einer Vereinigungshypothese über die Genealogie bei Luk. an, über welche bei Luk. 3, 23.

V. 17. Es fragt sich, wie diese 3 Vierzehende zu zählen. Das natürlichste wäre, einfach dem Ablaufe der Geschlechter zu folgen und also mit *David* die erste Reihe zu schliessen und mit dessen Sohne *Salomo* die zweite zu beginnen, diese mit *Jechonia* zu schliessen und die dritte mit dessen Sohne *Salathiel* zu beginnen und mit *Christo* zu schliessen. So erscheinen die ersten beiden Reihen voll, der dritten aber fehlt ein Glied, wie folgende Tafel zeigt.

1. Abraham.	1. Salomo.	1. Salathiel.
2. Isaak.	2. Rehabeam.	2. Serubabel.
3. Jakob.	3. Abia.	3. Abiud.
4. Juda.	4. Assa.	4. Eliakim.
5. Phares.	5. Josaphat.	5. Azor.
6. Esrom.	6. Joram.	6. Sadok.
7. Aram.	7. Usia.	7. Achim.
8. Aminadab.	8. Jotham.	8. Eliud.
9. Nahesson.	9. Ahas.	9. Eleasar.
10. Salmon.	10. Hiskia.	10. Matthan.
11. Boas.	11. Manasse.	11. Jakob.
12. Obed.	12. Amon.	12. Joseph.
13. Isai.	13. Josia.	13. Jesus.
14. David.	14. Jechonia.	

Daher nimmt *Paul.* an, es sei in der letzten Reihe ein Glied ausgefallen; aber schon *Porphyrius* (*Hieron.* in Dan. init.) vermisste es. *Epiphanius* ergänzt es, indem er V. 12. lesen will: Ἰεχ. ἐγέννησε τὸν Ἰεχ., Ἰεχ. δὲ ἐγ. τὸν Σαλαθ., und unter dem ersten Jechonia Jojakim, den Vater des Jech., versteht. *Hieron.*, *Gusset* contr. Chissuk-Emuna p. 364. *Wolf*, *Gratz* u. v. A. verstehen unter Jech. V. 11. den Jojakim, und V. 12. den Jechonia selbst — lauter Willkürlichkeiten. Der Evang. will ausdrücklich David zweimal gezählt wissen (ἕως Δ. — καὶ ἀπὸ Δ.), so dass er also die erste Reihe schliesst und die zweite beginnt; und die zweite soll mit der μετοικεσία schliessen und die dritte damit beginnen (ἕως τῆς μετ. — καὶ ἀπὸ τ. μετ.). Es fragt sich aber, welches Geschlecht er unter der μετοικ. denkt? Nimmt man an, dass am Schlusse der zweiten Reihe Josia diesen Termin bezeichnet: so kommt zwar die Zahl 14 heraus; aber nach des Evang. eigener Aussage bezeichnet nicht Josia selbst, sondern erst die Zeugung seiner Söhne diesen Wendepunkt (ἐπὶ τῆς μετ. V. 11.); auch sollte dieser König, so wie David, nicht als der Zeugende, sondern als der Gezeugte, die Reihe schliessen. Daher verzichtet *Strauss* (Leben J. I, 108.) auf die doppelte Zählung Davids und lässt die zweite Reihe mit Salomo beginnen und mit Jechonia schliessen; diesen aber setzt er durch doppelte Zählung wieder an die Spitze der dritten Reihe. Doch ist ersteres gegen die klare Meinung des Matth., auch letzteres entspricht nicht ganz: nicht Je-

chonia, der, was nicht zu übersehen ist, mit seinen Brüdern aufgeführt wird, sondern die *μετοικ.* schliesst die zweite Reihe. Sonach bleibt nichts übrig, als am Schlusse der zweiten Reihe bei Josia, als dem die *μετοικ.* erreichenden letzten Gliede, stehen zu bleiben und die dritte mit Jechonia zu beginnen. Den Missgriff, dass jener als Zeugender und nicht als Gezeugter das Schlussglied, und dieser ebenso das Anfangsglied macht, muss man damit entschuldigen, dass der Evang. sich genöthigt sah, die Zeugung des Jechonia noch am Ende der zweiten Reihe anzuführen, weil sonst die dritte Reihe nicht mit derselben zusammengehangen hätte. So *Fritzsche* nach *Olear.* observatt. s. p. 30.; *Storr* hingegen (diss. exeg. in librr. hist. N. T. loc.), *Rosenm.*, *Kuin.*, obgleich sie sich auf *Olear.* berufen, fehlen darin, dass sie die dritte Reihe mit Josia beginnen und mit Joseph schliessen, da doch Jesus nothwendiger Endpunkt ist (*ἕως τ. Χριστοῦ*), obschon *Olsh.* es passend findet, Jesum als die Blüthe des Ganzen allein zu stellen (!). Immer ist es nicht überflüssig, mit *Lightf.* und *Surenh.* die auch nach dieser Fassung nicht zu läugnende Ungenauigkeit des Evang. durch bibl. und talmudische Beispiele ungenauer Zählung zu entschuldigen. Und wenn es den Auslegern so viel Mühe macht, über die Sache ins Klare zu kommen, so hat man sich nicht zu verwundern, dass der Evang. selbst sich etwas verwirrte. Es fragt sich nun noch, um was es ihm bei diesen 3 Vierzehenden zu thun war u. wie er darauf kam? Schwerlich lag es ihm bloss an der Erleichterung des Gedächtnisses (*Fr.*) oder an der doppelten heiligen Zahl 7 (*Paul.*) — in diesem Falle würde er statt 3 Vierzehende 6 Siebende genannt haben — oder an der kabbalistischen Namenszahl Davids (דוד = 14, *Surenh.*), sondern an der Gleichheit der Reihen selbst. So wie 1 Mos. 5, 11. von Adam bis Noah und von diesem bis Abraham je 10 und im B. Sohar (b. *Schöttg.* hor. hebr. 3. 1. St.) von Abraham bis Salomo, und von diesem bis Zedekia je 15 Geschlechter gezählt werden: so musste sich der Evang. durch die ersten 14 Geschlechter bis David veranlasst sehen, auch nachher die gleiche Zahl zu suchen, wozu vielleicht noch der Glaube kam, dass die Geschichte Israels sich in gewissen Perioden entwickele. (*Joseph.* Antt. VI, 4, 8.: der Tempel sei unter Vespasian im gleichen Monat und am gleichen Tage verbrannt, an welchem er von den Chaldäern verbrannt worden: *θαυμάσαι δ' ἄν τις ἐν αὐτῇ (τῇ εἱμαρμένῃ) τῆς περιόδου τὴν ἀκρίβειαν;* vgl. *Schneckenb.* Beitr. S. 41. *Strauss* I, 114.) — Nach *Olsh.* will der Evang. durch die gleiche Zahl die innere Gleichförmigkeit und Gesetzmässigkeit des Entwickelungsganges im Stamme Jesu bezeichnen. Dabei aber behauptet er, um die Auslassungen zu entschuldigen, dass er die Zahl 14 nicht urgire, die er doch deutlich V. 17. heraushebt. Worin soll denn nun die Gleichförmigkeit bestehen, wenn nicht in dieser Zahl! — Bei Herstellung des zweiten und vielleicht auch des dritten Vierzehendes mag der Evang. mit einiger Willkür verfahren seyn, indem die Auslassungen V. 8. kaum als zufällig gedacht werden können. Indessen, da er versichert, die 3 Vierzehende umfassen *alle Geschlechter* (V. 17. — wenn d. *πᾶσαι* sich nicht bloss auf die erste Reihe bezieht—) und man ihm keinen Betrug

zutrauen kann: so muss man annehmen, dass sich in seiner Seele Absichtlichkeit und Unbewusstheit auf sonderbare Weise mischte.

Die Frage, welchen histor. Werth diese und die von Luk. gegebene Geschlechtsableitung haben, kann eigentlich erst beantwortet werden, wenn über die Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit beider entschieden ist. Setzen wir aber letztere voraus, wie wir sie denn erweisen werden: so entsteht kein günstiges Urtheil für beide. Beruhten sie irgend auf benutzten Denkmälern, so könnten sie nicht so ganz verschieden ausgefallen seyn; beruhen sie aber auf Vermuthungen und Combinationen und es zeigt sich noch dazu, wie bei Matth., Nachlässigkeit oder gar absichtliche Zurechtstellung: so fällt alle geschichtliche Sicherheit zusammen. Ja, das einfache Factum selbst, dass Jesus Nachkomme Davids gewesen, wird unsicher; vielmehr gewinnt die Annahme Wahrscheinlichkeit, dass das Prädicat: *Sohn Davids* Jesu mehr vermöge des sonst begründeten Glaubens, dass er der Messias sei (vgl. 9, 27. 12, 23.), als in Folge einer Bekanntschaft mit seiner Abstammung (vgl. jedoch Act. 2, 30. Röm. 1, 3.) beigelegt worden sei (*Strauss* I, 126 f. bibl. Dogmat. §. 279.).

Cap. I, 18 — 25.

Jesu Empfängniss und Geburt.

V. 18. *τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ*] Dieser volle Name ist beinahe vollständig bezeugt und passt gut wegen der Beziehung auf V. 1. (geg. *Gersd.*) *ἡ γέννησις*] BCPS. 1, 151. Syr. Eus. Max. haben *γένεσις*. Beides kann gleichbedeutend seyn, wie die gleiche Var. Luk. 1, 14. zeigt, nur dass *γένεσις* der Etymologie nach allgemeiner ist (origo, Entstehung) als *γέννησις* (Zeugung, Geburt); aber mit Unrecht macht *Fr.* diese allgemeinere Bedeutung von *γένεσις* als einen Grund des kritischen Vorzugs geltend, weil V. 18—25. nicht bloss von J. Geburt die Rede sei; denn es ist von den Umständen derselben (*οὕτως ἦν*, *es verhielt sich also damit*) die Rede. Die gemeine LA. ist mehr bezeugt und passt besser zu *ἐγεννήθη* V. 16. und *γεννηθέντος* 2, 1. Dagegen würde *γένεσις* auf 1, 1. zurückweisen und der scheinbaren Schwierigkeit begegnen, dass V. 18—25. von der Geburt selbst nicht die Rede ist: daher ist es mir wahrscheinlich, dass es seine Entstehung einer exegetischen Reflexion verdankt. *γάρ*] *nämlich*, vgl. 19, 12. Die Zeugnisse gegen diese Partikel kommen nicht in Betracht, noch weniger die Auslassung von *Μαρίας* bei *Iren.* u. *Gersd.*'s Zweifel (S. 69.) dagegen. *συνελθεῖν*] hier wahrscheinlich vom Zusammenziehen in Ein Haus, vgl. *παραλαβεῖν* V. 20. — *εὑρέθη*] nicht = *ἦν*, sondern *fand sich;* es zeigte sich, dass sie es war. *ἐκ πνεύματος ἁγίου*] Vorausnahme des Evang., nicht etwas damals schon Bekanntes, in welchem Falle Josephs Betragen unerklärlich wäre, wesswegen es *Wassenbergh* diss. d. glossis N. T. vor Select. e schol. *Valckenarii* in libr. quosd. N. T. V. I. p. 26. angefochten (wogeg. *Fr.*). *ἐκ*] v. Urheber, v. der Ursache. *πνεῦμα ἅγιον*] die göttliche Schöpferkraft = *δύναμις ὑψίστου* Luk. 1, 35. vgl. 1 Mos. 1, 2. und zwar hier ohne Mittelursache wirkend; Gegensatz *ἐκ σπέρματος ἀνδρός*

Joh. 1, 13. Zwar kann eine Naturwirkung, eine natürliche Zeugung, auf die erste Ursache des heil. Geistes zurückgeführt werden: *Schar Gen.* f. ש״נג ed. Sulzb.: omnes illi, qui sciunt se sanctificare in hoc mundo, ut par est (ubi generant) attrahunt super id Spiritum sanctitatis et exeuntes ab eo illi vocantur filii Jehovae, vgl. *J. E. Chr. Schmidt* Bibl. I, 101 f. *Paul.* z. Luk. 1, 35.; allein dass hier von einer unmittelbaren Wirkung des heil. Geistes die Rede sei, ist klar aus Luk. 1, 34 f. — V. 19. ὁ ἀνήρ] hier s. v. a. *νυμφίος*, so wie V. 20. *γυνή* = *νύμφη*. — δίκαιος] h. im weitern Sinne s. v. a. *fromm* (*Chrysost.* χρηστός), nicht: *gerecht*, und darum auf strenge Sitte haltend, so dass das Folg. einen Gegensatz bildete (*Paul.*). παραδειγματίσαι] das simplex δειγματίσαι ist sehr wenig bezeugt. Beides: *zur Schau stellen, der Schande Preis geben*, Ezech. 28, 17. נְתַתִּיךָ לְרַאֲוָה בָךְ LXX: ἔδωκά σε παραδειγματίσαι. Es kann von schimpflicher Strafe verstanden werden (vgl. Hebr. 6, 6.): hier, wie gewöhnlich, von der Steinigung (1 Mos. 22, 23 f.); aber es ist dabei nur an die Schande der Entlassung zu denken, wie das Folg. zeigt. λάθρα ἀπολῦσαι] muss von einer ungewöhnlichen, verheimlichenden Art von Entlassung ohne Scheidebrief und Zeugen; oder, da diess ungesetzlich war (5 Mos. 24, 1., und eine Verlobte galt als Eheweib (γυνή V. 20.) in diesem Stücke, *Fr. Gittin* IX, 9. *Maimon.* d. connubiis c. 1. col. 3.), unter solchen Vorkehrungen, dass Niemand etwas davon erfahren konnte, verstanden werden, nicht, wie gew., von einer förmlichen Entlassung im Gegensatz gegen Anklage und Bestrafung vor Gericht; denn sonst wäre λάθρα überflüssig. θέλων und ἐβουλήθη ist verschieden wie *geneigt seyn* und *mit etwas umgehen*, etwas zur Absicht haben. *Fr.* gibt jenes durch: *da er es nicht über sich gewinnen konnte.*

V. 20. Mit dem hebräischartigen ἰδοῦ = הִנֵּה pflegen die Evangg. Begebenheiten und Wendepunkte der Anschauung des Lesers näher zu führen, vgl. 2, 1. 9. 13. 19. u. ö. Luk. 2, 9. 25. 5, 12. u. ö.; seltener Mark. ἄγγελος κυρίου] מַלְאַךְ יְהוָֹה, ein Bote Jehova's, einer jener Geister, welche Gott sendet, um seine Befehle zu vollziehen. Bibl. Dogm. §. 108 f. κατ᾽ ὄναρ] *während des Traumes*, κατά v. d. Zeit 27, 15. υἱὸς Δαβίδ] der Nominat. st. des Vocat., auch häufig bei den Griechen, *Winer* Gr. S. 154. Diese Ehren-Anrede soll nicht etwa dazu dienen, den Joseph geneigter zur Aufnahme der Maria zu machen, weil im davidischen Stamme der Messias geboren werden sollte (*Paul. Fr.*); denn diess wäre ein undeutlicher und unlauterer Beweggrund. μὴ φοβηθῇς] *scheue dich nicht*, aus Ehrgefühl. τὴν γυν. σου] Apposition zu Μαριάμ; *Fr.* bezieht es z. Verbo: *als dein Weib*, was aber V. 24. nicht angeht; dass sonst die Worte überflüssig seien, wird man nur einwenden, wenn man die umständliche hebräische Redeweise nicht in Betracht zieht (vgl. 1 Mos. 17, 15. 19. 18, 9. 10.). τὸ ἐν αὐτῇ γεννηθέν] *das in ihr Erzeugte*; nicht quod per eam ortum est, ἐν instrumental genommen (*Fr.*); γεννᾶσθαι heisst entweder *geboren werden* (ἐκ γυναικός) und das ist hier noch zu früh; oder *gezeugt werden* (vom Manne) und davon ist hier die Rede. Das Neutrum (Luk. 1, 35. το γεννώμενον), weil der Embryo

noch keine Persönlichkeit hat. *ἐκ πνεύματός ἐστι ἁγίου*] *ist vom heil. Geist*, ergänze nicht *gezeugt*, das wäre zu menschlich; sondern unbestimmt: *hat den heil. Geist z. Urheber*. Der Art. fehlt bei *πν. ἁγ.*, weil es zum Nom. propr. geworden ist. Der Engel entfernt den Grund des Verdachtes gegen Maria, dass sie mit einem Manne zu thun gehabt.

V. 21. *τέξεται δέ*] *δέ* fortschreitend. *καὶ καλέσεις κτλ.*] die Vorhersagung, das Künftige als nothwendig bezeichnend, eine Art von Befehl, aber nicht gerade Imperat., vgl. 1 Mos. 17, 19. *καλεῖν τὸ ὄνομα*] *den Namen nennen*, eig. ausrufen und somit bestimmen; nicht: *ὄνομα αὐτοῦ* für *αὐτόν* (*Kuin.*). *Ἰησοῦν*] = יְהוֹשֻׁעַ zusammengezogen יֵשׁוּעַ Neh. 7, 7., eig. *Jehova* (ist seine) *Hülfe*, h. vielleicht = יְשׁוּעָה *Hülfe* oder *Retter* nach der folgenden Erklärung. Die Namen bedeutender Männer in d. hebr. Geschichte sind bedeutungsvoll und werden ihnen zum Theil vor der Geburt gegeben, vgl. 1 Mos. 16, 11. 17, 19. *Pirke R. Elies.* c. 31.: sex hominum nomina dicta sunt, antequam nascerentur, Isaaci nempe, Ismaelis, Mosis (?), Salom. (?), Josiae (?) et nomen regis Messiae. *τὸν λαὸν αὐτοῦ*] *sein Volk*, die Israeliten, nach der alttest. theokrat. Beschränkung des messianischen Werkes. *ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν*] *von ihren* (*λαός* als collect. construirt) *Sünden*, d. h. den Strafen dafür, ihrem Elend, ihrer Erniedrigung. Die sittliche Rettung von der Sünde selbst mag dunkel mit eingeschlossen seyn.

V. 22. *τοῦτο δὲ ὅλον γ. κτλ.*] nicht Rede des Engels (*Chrys. Paul.*), sondern Bemerkung des Evang., wie 21, 4. 26, 56. (?), vgl. die ähnlichen Stellen 2, 15. 4, 14. u. ö. *ἵνα πληρωθῇ*] *πληροῦν* = מִלֵּא eine Bitte (Ps. 20, 6.), ein Versprechen (1 Kön. 8, 15.), eine Weissagung (1 Kön. 2, 27. 2 Chr. 36, 21. oft in d. Evangg. AG. 1, 16.), d. h. etwas Gedachtes und Gesprochenes *verwirklichen*. Die Rabbinen haben meist andere Citationsformeln (s. *Surenh. βίβλ. καταλλ.* p. 1 f. *Döpke* Herm. d. n. t. Schriftst. S. 60 ff.): die am meisten entsprechenden sind: לקיים מה שנאמר, ad confirmandum id, quod dicitur; לתמם חזיונות, ad implenda vaticinia. Unstreitig ist der Begriff von *πληροῦσθαι*, wie der von Weissagung und Vorhersagung schwankend und vielseitig und nicht nach unsrer Logik und Auslegung zu messen. Jak. 2, 23. ist es im weitern Sinne als eventu comprobari gebraucht. Der Jude fand im A. T. für Alles Grund und Ursache, Andeutung und Bestätigung, sei es in Vorhersagungen individueller Art, oder in Vorbildern, Beispielen, Parallelen, oder in allgemeinen Wahrheiten. Er nahm bei Aufsuchung solcher Anknüpfungen auf den historischen Sinn und Zusammenhang keine Rücksicht; der histor. Sinn existirte gewissermassen für ihn gar nicht; er gab sich wenigstens keine bestimmte Rechenschaft davon. Es ist nur nicht immer möglich, mit Sicherheit zu bestimmen, ob in einem gegebenen Falle eine wörtliche Weissagung oder nur eine Parallele u. dgl. angeführt werde. Matth. 15, 7. nimmt J. *προφητεύειν* sicher nicht im Sinne des Vorhersagens, sondern vom Ausspruche einer allgemeinen Wahrheit; Luk. 4, 21. hingegen ist der Sinn von *πληροῦσθαι* vielleicht der gewöhnliche. In der kirchlichen Sprache

wird πλ. von Bewährung allgemeiner Wahrheiten gebraucht. (*Euseb.* H. E. II, 23. *Asseman.* Bibl. Or. I, 36, 6. *Wetst.*). ἵνα ist τελικῶς zu nehmen: die Erfüllung *musste* geschehen (AG. 1, 16.) vermöge des göttl. Weltplanes, indem das spätere Factum durch die frühere Vorhersagung oder Andeutung gleichsam prädestinirt war. Die Erklärung *so dass* ist Ausflucht. τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου] Bezeichnung des Ausspruchs des Propheten Jesaia (7, 14.) als eines von Gott gewirkten, nach der Idee, dass der Prophet Werkzeug desselben ist. τοῦ vor κυρίου fehlt in BCD. 1. 33. 127. und kann fehlen, wie V. 20. u. o. — V. 23. Die Stelle des Jes. enthält nicht, wie der Evang. unstreitig annimmt, die Vorhersagung der fernen Geburt des Messias von einer Jungfrau, sondern die nahe bevorstehende Geburt eines Knaben, welchen der Prophet als ein Zeichen für seine Zeitgenossen angibt, s. *Gesen.*, *Hitzig* z. d. St. *Umbreit* in theol. Stud. u. Krit. 1830. III, 541 f. Dgg. *Hengstenb.* Christol. d. A. T. II, 1.; allein schon früh, wie die Uebertragungsweise der LXX vermuthen lässt, hat man die Stelle auf den Messias gedeutet. ἡ παρθένος] nach den LXX für עַלְמָה, richtiger *Aquil. Symm. Theod.* νεᾶνις.— καλέσουσι] LXX καλέσεις, hebr. קָרָאת, *sie wird nennen.* Ἐμμανουήλ] עִמָּנוּ אֵל, bei Jes. symbol. Name zur Bezeichnung der zu erwartenden Rettung von der Kriegsgefahr, hier der Erscheinung Gottes im Geiste oder der göttlichen Mitwirkung.

V. 24. ἀπὸ τοῦ ὕπνου] genauer als ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι Röm. 13, 11., wie ἐγείρεσθαι ἀπὸ τῶν νεκρῶν Matth. 14, 2. u. ö., als ἐγ. ἐκ νεκρῶν b. Mark. Luk. u. A. (*Gersd.*). Es heisst aber nicht: von *dem* Schlafe, worin er den Traum hatte (*Fr.*), sondern von dem Schlafe, den er eben hatte. καὶ παρέλαβε] dieses καὶ wie *und*, et in solchen Fällen, ist erklärend: er gehorchte eben dadurch, dass er nahm. — V. 25. γινώσκειν = יָדַע, cognoscere. *Ovid.* Met. IV, 594. foeminae notitiam habere; *J. Caes.* B. G. VI, 21.; ähnlich unser: *vertraut seyn.* Grund der Anführung: der Vorstellung zu begegnen, als sei Joseph der Vater Jesu. ἕως οὗ] die Conjunction *bis* ist nicht ihrer Bedeutung, sondern dem Zusammenhang nach manchmal nicht ausschliessend (z. B. 12, 20. 28, 20. Ps. 110, 1. 1 Mos. 28, 1. 1 Tim. 4, 13.), wenn nämlich dasjenige, was bis zu einer gesetzten Frist dauert, seiner Natur nach auch noch darüber hinaus dauern muss, während es jedoch im Zwecke der Rede liegt, die Dauer desselben bis zu einer gewissen Frist auszusagen, zu verheissen oder zu fordern (*Fr.* leugnet dieses mit Unrecht und dringt überall auf die strenge Bedeutung des ἕως). Auch hier hat man aus abergläubiger Sorge für die unbefleckte Jungfrauschaft der Maria das οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν über die Geburt des Kindes ausdehnen wollen (*Chrysost.* u. A. b. *Suicer* Thes. eccles. I, 1294. s. v. ἕως); allein gerade das Umgekehrte liegt in der Rede vermöge der Natur des ehelichen Verhältnisses. (So *Diog. Laert.* III, 2, 3. v. Plato's Vater, nachdem seine Gattin von Apollo empfangen hatte: ὅθεν καθαρὰν γάμου φυλάξαι ἕως τῆς ἀποκυήσεως — Plato hatte aber Brüder. s. *Strauss* I, 180.) Das πρωτότοκος widerspricht dieser Auffassung offenbar (*Eunomius:* εἰ πρωτότοκος ὁ υἱός, οὐκέτι μονογενής: ähnlicher

Schluss des *Helvid.*). Desswegen hat man zu beweisen gesucht, *πρωτ.* werde auch ohne den Gegensatz von Nachgebornen, bloss in Beziehung darauf, dass die Mutter nicht vorher geboren habe, gebraucht (so d. KVV. b. *Suicer.* II, 878.); aber das Wahre an ihrer Behauptung ist nur, dass *πρωτότ.* (hebr. בְּכוֹר, פֶּטֶר רֶחֶם) in allgemeiner Rede, wie 2 Mos. 13, 2. ohne die bestimmt darin liegende Aussage, dass Nachgeborne vorhanden sind, aber doch unter der Voraussetzung, dass sie folgen können, gebraucht wird. Niemals aber wird man einen einzigen Sohn den Erstgebornen nennen, wenn an keine folgende Geburt mehr gedacht wird, wozu noch kommt, dass Matth. Brüder J. anführt 13, 55. *Olsh.* begünstigt die alte kathol. Vorstellung durch Halbheiten und Sophismen.

Während für den Ausleger der Sinn des Berichtes unsres Evang., so wie des ähnlichen des Luk., über den übernatürlichen Ursprung J. klar und entschieden ist, muss der Kritiker folgende Bemerkungen machen. 1) die Berichte des Matth. und Luk. ergänzen sich nicht etwa, sondern schliessen sich aus, nämlich in dem Umstande, dass bei Matth. die Engelerscheinung *nach* der Empfängniss, bei Luk. *vor* derselben Statt gefunden haben soll, diese aber die Bedenklichkeiten Josephs und deren Hebung durch die Engelsbotschaft unnöthig gemacht haben müsste (*Strauss* I, 135 f. *Schleiermach.* Schr. d. Luk. S. 42.). 2) Die berichtete Sache betrifft das Geheimniss der Zeugung, liegt nicht im gewöhnlichen Kreise histor. Kunde und ist gerade von dem Evang., welcher der Maria am nächsten stand, Johannes, nicht bezeugt, auch scheint die Mutter selbst nicht davon überzeugt gewesen zu seyn, da sie an des Sohnes höhern Bestrebungen irre wurde (12, 46. Mark. 3, 21. 31 ff.). 3) Sie stimmt nicht zu der Meinung der Zeitgenossen J., welche Joseph für dessen Vater hielten (13, 55. Luk. 4, 22. Joh. 1, 46. 6, 42.), und selbst der Apostel, welche theils nichts gegen jene Meinung einwenden (Joh. 6, 42.), theils J. geradezu *dem Fleische nach* von den Vätern abstammen lassen (Röm. 1, 3. 9, 5.), mit welchem Ausdrucke nicht etwa bloss die Abstammung von mütterlicher Seite bezeichnet ist: (Gal. 4, 4. *γενόμενον ἐκ γυναικός* bezeichnet, wie der ähnliche Ausdruck Matth. 11, 11. die menschliche Entstehungsweise). Daran schliesst sich die Ansicht der Ebioniten (d. h. eines Theiles derselben) von J. natürlicher Geburt. *Neand.* K. G. I, 2. 615 ff. 4) Die Vorstellung, J. sei vom heil. Geiste gezeugt, verhält sich zu der reinen christl. Glaubenswahrheit, dass er *dem Geiste der Heiligkeit*, d. h. seinem sittlich religiösen Charakter, *nach* (Röm. 1, 4.) Gottes Sohn ist, so, dass eine Idee als eine in der Natur, aber *übernatürlich* geschehene Thatsache vorgestellt wird und hängt mit der Ansicht zusammen, dass der eheliche Beischlaf sündlich sei. 5) Aehnlich sind die Sagen von der mit wunderbaren Umständen begleiteten Geburt Isaaks und Simsons, mehr aber noch die von Romulus, Plato's, Budda's u. A. göttl. Erzeugung (s. *Hieron.* adv. Iovin. II, 14. *Henke* N. Mag. III, 371 ff. *Ammon* bibl. Theol. II, 250. Fortbildung d. Christenth. I, 263 f. *Bauer* bibl. Th. d. N. T. I, 315 f. *Paul.* Comm. I, 136. *E. F. K. Rosenm.* in *Gablers* J. f. auserl. th. Litt. III, 253 ff. *Strauss* I, 174.), welchen

die in die Natur herabgezogene Idee, dass in erhabener Menschlichkeit Göttliches zur Erscheinung kommt, nicht aber etwa die Vorahnung dessen, was in Christo nach einer innern Nothwendigkeit geschehen musste (*Olsh.*), zum Grunde liegt. 6) Diese unsre klar bewusste Ansicht schadet nicht der gläubig frommen Behandlung dieses Berichtes, in welchem zwar eine Idee in sinnlich naturgemässer Form, aber darum für den nicht klar denkenden Christen nur desto *anschaulicher* u. *wahrer* dargestellt u. daher keineswegs aus dem Kreise christl. Vorstellungen zu verweisen, jedoch soviel als möglich geistig aufzufassen ist.

Cap. II, 1—12.

Wie, von einem Sterne geleitet, Mager aus dem Morgenlande kommen und dem neugeborenen Messias huldigen.

Wie das Alterthum vermöge seines astrologischen Glaubens die Geburt grosser Männer, z. B. des Mithridates (*Justin.* hist. XXXVII, 2.), des Alex. Severus (*Ael. Lamprid.* in Alex. Sev. c. 13.), des Abraham (Jalkut Rubeni f. 32, 3. b. *Wetst.*) durch erschienene Sterne verherrlicht seyn liess: so erwartete man auch die Erscheinung eines Sterns bei der Geburt des Messias (Testament. XII. Patriarch. test. Levi b. *Fabric.* cod. pseud. V. T. I, 584 sq. Pesikta Sotarta b. *Schöttg.* II, 531. *Sohar* P. II. f. 3. c. 5. P. I. f. 119. b. *Bertholdt* Christol. §. 121.), wozu die Stelle 4 Mos. 24, 17. beitragen mochte. Sodann erwartete man nach mehreren prophet. Stellen nicht nur, dass das messianische Heil zu den fremden Völkern kommen, sondern auch nach Jes. 60, 3. Ps. 72, 10., dass diese im zukünftigen goldenen Zeitalter nach Jerusalem wallfahrten und Geschenke bringen würden. Von beiden Erwartungen zeigt die folgende Erzählung die Erfüllung, und fügt sich daher passend in den Gang des geschichtlichen Erweises, dass J. der Messias sei.

V. 1. *γεννηθέντος*] Wie lange nach seiner Geburt? unbestimmt. Für die Beantwortung der Frage, ob vor oder nach der Darstellung des Kindes im Tempel, liegen weder im Texte des Matth. noch des Luk. Gründe, indem beide Berichte sich ausschliessen, s. d. Anm. z. Luk. 2, 22 f. Die Erscheinung des Sterns wird unstreitig mit der Geburt gleichzeitig gedacht: zwischen ihr und der Ankunft lag die Zeit der Reise, die man sich bei der unbestimmten Weite der Entfernung ziemlich lang, vielleicht ein Jahr und darüber denken konnte (vgl. V. 16.). *ἐν Βηθλεέμ*] בֵּית לֶחֶם, der altübliche Beisatz *τῆς Ἰουδαίας* (vgl. Richt. 17, 9. 19, 1. 1 Sam. 17, 12.) oder *Ephratha* zur Unterscheidung eines andern im Stamme Sebulon (Jos. 19, 15.); 6 röm. Meilen, 2—3 Stunden, südlich v. Jerusal. gelegen; Stammort der Familie Davids. *ἐν ἡμέραις*] = בִּימֵי, *in der* (Regierungs-) *Zeit*, ohne Bestimmung des Jahres, weil der Angabe kein chronolog. Zweck, sondern bloss die Absicht, das folg. Mithandeln des Herodes einzuleiten, zum Grunde liegt. *Ἡρώδου τ. βασ.*] Herodes der Grosse nach V. 22., welcher vom Jahr 37 bis 3 aer. Dionys. regierte. Da Joseph mit dem geflüchteten „Kinde“ nach Herod. Tode zurückkehrte, so scheint Matth. die Geburt J. kurz vor diesem Zeitpunkte

gesetzt zu haben, was auch diejenigen Chronologen thun, welche wenigstens die Hauptsache dieses Berichtes für histor. halten. Dgg. *Hase* Leben J. §. 34. *μάγοι*] eigentl. Name der persischen Priester und Weisen (Stellen aus *Cic.* d. div. I, 23. *Porphyr.* d. abstin. IV, 16. u. A. b. *Wetst.*), auch der chaldäischen (Jer. 39, 3.), nachher auch anderer, arabischer (*Plin.* H. N. XXV, 2. XXX, 1.), selbst jüdischer (AG. 13, 6.) Zauberer, Astrologen u. s. w.; hier aber sind nicht etwa morgenländische, sich mit Astrologie abgebende Juden zu denken (*Paul.*), theils wegen V. 2., theils wegen des der Erzählung zum Grunde liegenden Gedankens, dass der Messias *Heiden* bekannt u. von ihnen verehrt worden sei, welchen die Kirche richtig festgehalten und in der Legende von den 3 Königen — (Könige nach Jes. 60, 3. und drei nach den dreifachen Geschenken), als den Vertretern der verschiedenen Weltgegenden (daher auch ein Mohr unter ihnen) sinnreich ausgedrückt hat. *ἀπὸ ἀνατολῶν*] gehört nicht zu *παρεγένοντο* (*Fr.*), in welchem Falle es nachstehen würde (Luk. 11, 6.), sondern zu *μάγοι* (*Camero*, *Münter* Stern der Weisen S. 16.), wogegen nicht der Mangel des Artikels einzuwenden, der ja nach einem artikellosen Hauptworte nicht zu stehen braucht (*Win.* §. 19.). *ἀνατολή*, eigentl. *ἡλίου* (Apok. 7, 2.), aber mit gewöhnlicher Auslassung desselben, wie מִזְרָח von der Ostgegend des Himmels und der Erde; in letzterer Bedeutung gew. im Plur. (8, 11. 24, 27.) und somit hier gerade sehr unbestimmt: *aus den Morgengegenden;* indessen ist nach bibl. Sprachgebrauche nicht mit *Petav.*, *Casaub.*, *Hyde*, *Olsh.* an Persien oder Parthien, sondern an Babylonien (4 Mos. 33, 7.) oder mit *Justin.* M., *Tertull.*, *Epiph.*, *Grot.* an Arabien (1 Mos. 10, 29. Hiob 1, 3.) zu denken, wohin auch die Geschenke zu deuten scheinen (V. 11).

V. 2. *ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*] *der neugeborene König der Juden*, eine Frage, die sie als Heiden bezeichnet. *König der Juden* heisst schlechthin der Messias, der solches der Idee nach und ausschliesslich ist. *εἴδομεν γάρ κτλ.*] Begründung der in der Frage liegenden Voraussetzung. *αὐτοῦ τὸν ἀστέρα*] *seinen* (den auf ihn deutenden) *Stern*, worunter Matth. gewiss nicht einen Engel (KVV. b. *Suicer* s. v. *ἀστήρ*), nicht ein Meteor (b. *Kuin.*), auch nicht eine Constellation (*Keppler*, *Ideler* mathem. u. techn. Chronol. II, 399. *Münter*, *Paul.*) — denn eigentl. heisst nicht *ἀστήρ*, sondern *ἄστρον* ein Gestirn, und V. 9. ist ganz dagegen — sondern einen ausserordentlichen Stern, und diesen wohl kaum bestimmt als Kometen gedacht hat (wie *Orig.* c. Cels. I, 58.). Wie die Mager die Beziehung des Sterns auf den Messias erkannten? Durch Astrologie und zwar nach *Grot.* daran, dass derselbe in der sich auf Judäa beziehenden Himmelsgegend erschien; And. nehmen die Notiz b. *Tacit.* hist. 5, 13. *Sueton.* Vespas. 4., dass späterhin im Oriente die Erwartung eines aus Judäa erstehenden Weltherrschers verbreitet gewesen, zu Hülfe. *ἐν τῇ ἀνατολῇ*] nicht: *im Aufgehen* (*Hammond*, *Fr.*), denn warum nur im Aufgehen und nicht auch im vollen Glanze (*Fr.*), sondern: im *Morgenlande.* *προσκυνῆσαι*] = הִשְׁתַּחֲוָה, durch Niederfallen (V. 11.) nach persischer (*Nep.* Con. c. 3. *Herod.* I, 134.) und althebräischer Sitte königliche Ehre erweisen. —

V. 3. *ἐταράχθη*] *erschrack* über diese seiner Herrschaft den Untergang drohende Geburt. Ganz Jerusal. *erschrack mit ihm:* nach mehreren Ausll., weil man vor dem Auftreten des Messias schwere Zeiten erwartete; besser wegen des Unerwarteten und Wichtigen der Sache, oder weil, wenn der Tyrann zittert, auch seine Umgebungen zittern. *Ἱεροσόλυμα*] h. und 3, 5. als Fem. sing., sonst als Neutr. plur. Es fehlt der Artikel, der bei einem Nom. pr. nicht schlechterdings nothwendig ist. — V. 4. *πάντας τοὺς ἀρχ. κ. γραμμ. τ. λαοῦ*] unvollständige Umschreibung des Synedriums, wozu die Hohenpriester nebst den Vorstehern der Priesterklassen (2 Chron. 36, 14.), Schriftgelehrten (*γραμματεῖς, νομικοί, νομοδιδάσκαλοι* = סֹפְרִים) und Aeltesten des Volkes gehörten; vollständig 16, 21.: *οἱ πρεσβύτεροι καὶ ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς* — 26, 3.: *οἱ ἀρχ. κ. οἱ γραμμ.* (?) *κ. οἱ πρεσβ. τ. λαοῦ* — 59.: *οἱ ἀρχ. κ. οἱ πρεσβ. κ. τὸ συνέδριον ὅλον* — dagegen unvollst.: 20, 18.: *οἱ ἀρχ. κ. οἱ γραμ.* — 27, 1.: *οἱ ἀρχ. κ. οἱ πρεσβ. τ. λαοῦ.* *Grot.* und *Fr.* finden hier keine Sitzung dieser Behörde, sondern eine ausserordentliche Versammlung; letzterer wegen des *πάντας*, da ja nicht *alle* Hohepriester und Schriftgelehrte zum Synedrium gehörten; aber dieses Wort steht auch 27, 1. Mark. 14, 53., wo doch sicher eine Sitzung des Synedriums bezeichnet ist: ersterer desswegen, weil die Sitzung kein öffentliches Geschäft betraf und die *πρεσβ.* fehlen; allein nichts hindert als Vorstellung des Evang. anzunehmen, dass Herod. vom ganzen heil. Rathe ein Gutachten begehrt habe, und dass die *πρεσβύτ.* fehlen, kann entweder Nachlässigkeit seyn, wie 27, 1., oder den Grund haben, dass der Evang. bei Abfassung dieses Gutachtens diese 2 Klassen von Beisitzern besonders beschäftigt dachte. *ποῦ γεννᾶται*] das Präs. nicht statt des Fut., sondern allgemein, ohne Rücksicht auf die Zeit (wie 1 Cor. 15, 35. *πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί*, *Fr.*), oder weil das bevorstehende als gewiss gedacht wird, wie 26, 2. — V. 5. 6. *διὰ τοῦ προφήτου*] Mich. 5, 1. nach eigener, freier Uebersetzung des Evang. *γῆ Ἰούδα*] *Landschaft*, nicht: *Stadt* (*Kuin.*), weil die LXX bisweilen עִיר durch *γῆ* und umgekehrt אֶרֶץ durch *πόλις* geben (Jer. 29, 7. 4 Mos. 21, 31.): bei Mich. אֶפְרָתָה. *οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα*] gerade das Umgekehrte von צָעִיר לִהְיוֹת בְּאַלְפֵי יְהוּדָה, LXX *ὀλιγοστὸς εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰούδα*; indessen dadurch vermittelt, dass das Hebräische durch *obgleich* aufgelöst werden kann, nicht (wie *Grot.*) durch fragweise Fassung des Hebr., wie auch D. *μή* liesst. *ἐν τοῖς ἡγεμόσιν* = בְּאַלּוּפֵי st. בְּאַלְפֵי, welches nicht: *unter den Tausenden* (LXX), sond. *unter den Familien*, Familienorten (*Gesen.*) heisst. *Fr.* hingegen nimmt an, Matth. habe אלף richtig verstanden und durch *ἡγεμών* gegeben (?). Er will übrigens entweder nach der nicht genug bezeugten LA. *τῆς Ἰουδαίας* durch diese Construction: *τῆς Ἰουδαίας οὐδαμῶς ἐλαχίστη*, oder durch die Aenderung *ταῖς* st. *τοῖς* helfen: *unter den Führerstädten.* *ἐκ σοῦ γὰρ ἐλεύσεται ἡγούμενος*] Mich. מִמְּךָ לִי יֵצֵא לִהְיוֹת מוֹשֵׁל, dem Sinne nach gleichbedeutend. *ὅστις ποιμανεῖ κτλ.*] aus Mich. 5, 3. Der Prophet weissagt von einem Davididen (Bethlehem = Davidsfamilie, nicht gerade als Geburtsort desselben gedacht),

welcher dem gesunkenen Staate aufhelfen soll, also vom Messias, aber nicht von dessen Geburt in Bethlehem: davon deutete man die Stelle nach buchstäblicher Auslegung. — Die Absicht der Anfrage des Herod. war, den Geburtsort des Kindes auszumitteln.

V. 7. τότε] *hierauf;* so führt Matth. oft das, was früher oder später folgt, ein vgl. V. 16. 3, 5. 13, 15. ἠκρίβωσε] ἀκριβῶς ἔμαθεν (*Euthym. Theoph. Fr.*); allein in dem Worte liegt nur die Bedeutung des genau Machens (*Aqu.* Jes. 49, 16. für חקק accurate delineavit); und da das genaue Erfahren nicht ohne genaue Erkundigung möglich war: so ist es hier unstreitig = ἀκριβῶς ἐξήτασε (*Grot.*). τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος] *die Zeit des erscheinenden Sterns*, nicht: des *erschienenen* (*Kuin.*), aber auch nicht: quanto iam tempore stella appareret (*Grot.*), sondern: die Zeit, wann der noch erscheinende Stern zuerst erschienen sei; die Zeit der Erscheinung des Sterns (*Fr.*). Die Absicht dieser Erkundigung, wie der vorigen, sollte consequenter Weise seyn, das Kind selbst aufzusuchen und tödten zu lassen. Was Herod. V. 8. thut, stimmt nicht damit zusammen. Es scheint also, dass er die Täuschung der Mager gewittert hat (*Strauss*); aber um so unkluger war es, sich denselben anzuvertrauen. — V. 8. πέμψας] veranlasste sie hinzugehen. πορευθέντες] dieses umständliche Partic. hat Matth. und Luk. oft (aber nicht in der AG.). ἀκριβῶς ἐξετάσατε] die Wortstellung ἐξ. ἀκρ. (*Lachmann.* T.) ist nicht hinreichend bezeugt, auch nicht nothwendig nach Analogie der Schreibart des Matth. (*Gersd.*), vgl. 2, 13. 3, 15. 5, 24 f. u. a. Beisp.; dagegen 6, 9. 8, 8. 21, 28. und selbst 5, 24.; wogegen aber auch die gewöhnl. nicht aus innern Gründen nothwendig ist (*Fr.*); vgl. die Beisp. b. *Gersd.* — V. 9. ἀκούσαντες τοῦ βασ.] nämlich was er gesagt, wie 19, 25. ἀκούσαντες — αὐτοῦ, wo aber letzteres wahrsch. unächt. ἐπορεύθησαν] des Nachts, wie im Morgenlande gewöhnlich (*Hasselquist* Reis. S. 152.). ὃν εἶδον] der Aor. steht zumal in Relativsätzen f. d. Plusquamp. *Win.* S. 225. προῆγεν αὐτούς] nicht: *führte sie* = ἦγεν, *zeigte ihnen* gleichsam *den Weg*, indem er eben aufging (*Münter*); auch nicht: *war ihnen* gleichsam *vorangegangen*, indem sie ihn, den sie bisher nicht wieder gesehen, bei Bethlehem wieder erblickten (*Süskind* Symb. ad illustr. quaed. Evangg. II. *Paul. Kuin.*, indem das Imperf. nicht gleich Plusquamp. seyn kann, auch das ἐλθών die Bewegung des Sterns anzeigt; sondern: *ging vor ihnen her* (21, 19. 26, 32. 28, 7.); was freilich eine reine Unmöglichkeit ist, selbst für den optischen Schein, wie das Folgende, dass der wandelnde Stern nicht nur stillgestanden, sondern über einem Hause, d. i. einem gegen die Himmelsentfernungen unbedeutenden Punkte, stillgestanden sei. ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον] ist nachher V. 11. bestimmt. — Die LA. ἐστάθη st. ἔστη, obgleich im alten, *Lachm.* Texte, scheint eine Besserung zu seyn, um die Sache als göttliche Fügung zu bezeichnen. — V. 10. ἰδόντες δὲ τὸν ἀστέρα] bezieht sich nicht bloss auf das Stillestehen des Sterns, sondern auch auf das Vorangehen, von dem so eben die Rede war (geg. *Olsh.*). ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην] vgl. 1 Kön. 1, 40. Jon. 4, 6. *Win.* S. 183. — V. 11. εἰς τὴν οἰκίαν]

näml. das Haus, über welchem der Stern stand. Matth. weiss nichts vom Stalle (Luk.), noch von der Höhle (Apokryph.). *εὗρον*] vollständig bezeugte LA.: *εἶδον*: jenes (nur im Cod. 2. Vulg. und ein. and. Zeugen) vielleicht gesetzt wegen *ἐπὰν δὲ εὕρητε* V. 8. und Luk. 2, 12. 16. — Es wird nur die Mutter, nicht der Vater genannt, nicht bloss weil dieser überhaupt in den Hintergrund tritt, sondern weil der Anschauung ein neugebornes Kind immer mit der Mutter vorschwebt. Anders Luk. 2, 16. *τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν*] *ihre Schatzkästen*, vgl. *Joseph.* Arch. IX, 8, 2. *θησαυρός = κιβωτός*; 2 Kön. 12, 9. LXX. *δῶρα*] Sitte den Königen Geschenke zu bringen, vgl. 1 Sam. 10, 27. 1 Kön. 10, 2. *Harmar* Beobachtt. über d. Or. II, 1 ff. Da das glückliche Arabien den Hebräern als das Vaterland des Weihrauches und des Goldes gilt (Jer. 6, 6. Ez. 27, 22.) und nach Jes. 60, 6. von daher Geschenke kommen sollen; da auch *Plin.* (H. N. XII, 14.) Weihrauch und Myrrhen als Hauptprodukte Arabiens nennt: so deuten diese Geschenke allerdings an (freilich nicht sicher, da auch in Persien Weihrauch erzeugt wurde nach *Strabo* XVI. p. 1129.), dass die Mager von daher gekommen waren (vgl. V. 1.). — V. 12. *χρηματισθέντες*] responso accepto (Vulg. *Fr.*), was allerdings der Wortbedeutung angemessen ist; aber nach dem Sprachgebrauch der LXX (Jer. 26, 2. 30, 2.) und des N. T. (V. 22. AG. 10, 22. Röm. 11, 4. u. s. w.) wird nicht gerade ein vorhergegangenes Fragen Gottes vorausgesetzt. *ἀνακάμψαι*] einfach: *zurückkehren* = שׁוּב (LXX), vgl. AG. 18, 21. Fälschlich findet *Fr.* darin die Andeutung, dass die Mager, um nach Jerusal. zu gehen, welches vom Oriente (?) weiter entfernt lag als Bethlehem, sich hätten rückwärts wenden müssen. *δι' ἄλλης ὁδοῦ*] *auf einem andern Wege* als über Jerusalem.

Cap. II, 13 — 23.

Flucht Josephs mit dem Kinde nach Aegypten; bethlehemitischer Kindermord.

V. 13. *φαίνεται κατ' ὄναρ*] mehrere Codd. *κατ' ὄν. φαίν.* wie V. 19.; Cod. B.: *κ. ὄ. ἐφάνη*, wie 1, 20., weil man fälschlich Gleichförmigkeit voraussetzen zu müssen glaubte. *ἐγερθεὶς παράλαβε*] *stehe auf und nimm mit dir;* es wird beides befohlen, weil die Sache Eile hat (V. 15.). *παραλαμβάνειν*] nicht: *in Schutz nehmen*, *Sorge tragen* (*Fr.*), sondern *mit sich nehmen* (26, 37. Joh. 19, 16.). — Aegypten, röm. Provinz und dem Herod. nicht unterthan, bot eine nahe und sichere Zuflucht dar: es befanden sich daselbst viele Juden. Als Aufenthaltsort Josephs gibt die Sage Matarea in der Nähe des Onias-Tempels an. *ἴσθι ἐκεῖ*] *sei*, *bleibe* (*Euthym.* *διάτριβε*). Die LXX setzen *εἶναι* für יָשַׁב 1 Mos. 29, 14. *ἕως ἂν εἴπω σοί*] nicht gerade: *bis ich dir sagen werde*, *dass du wieder weggehen sollst;* aber auch nicht: *bis ich zu dir reden werde* (*Fr.*); sondern unbestimmt: *bis ich es dir sagen werde*, nämlich, dass du nicht mehr dort bleiben sollst. *ζητεῖν*] *aufsuchen*. *τοῦ ἀπολέσαι αὐτό*] *um es umzubringen*. Der Infinit. mit *τοῦ* im spätern und neutest. Gräcismus von der Absicht (*Win.* S. 268.). Man darf

nicht mit *Kuin.* beides zusammenziehen: *er wird suchen es zu tödten.*

V. 14. *ἀνεχώρησεν*] *zog weg*, *entwich;* nicht: *floh*, weil die LXX bisweilen בָּרַח und נוּס durch diess Verb. geben (*Kuin.*). — V. 15. *τελευτή*] sc. *τοῦ βίου.* — *ἵνα πληρωθῇ*] *Er blieb daselbst eine Zeit lang* (die Zeitdauer selbst gehört nicht in den Zweckzusammenhang), *damit* u. s. w. vgl. Anm. z. 1, 22. Die Stelle ist Hos. 11, 1. nach d. Hebr., nicht nach den LXX: *ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ* (sc. *τοῦ Ἰσραήλ*), angeführt; da aber in dieser Stelle unläugbar vom Volke Israel die Rede ist, so muss man entweder annehmen, der Evang. habe sie nur als Parallele angezogen und *πληροῦν* im weitern Sinne genommen (*Paul.*); oder er habe Israel als Vorbild des Messias genommen — und allerdings läuft der Begriff des Vorbildes und der Weissagung in einander — (*Olsh.*); oder besser, er habe nach allegorischer, d. h. unlogischer phantastischer Exegese (מדרש) die Stelle trotz dem Zusammenhang, auf den Messias bezogen. Nach *Paul.* hat diese Anführung den Zweck, den Anstoss wegzuräumen, dass der Messias in einem heidnischen Lande gewesen; aber dem Evang. lag wohl an dem prophetischen Zusammenhange.

V. 16. Herodes handelt als wüthender, blinder Tyrann: jedermann in Bethlehem hätte ihm sagen können, dass das von Reisenden besuchte und beschenkte Kind nicht mehr anwesend sei; er aber schlägt blind zu und richtet ein nutzloses Blutbad an, von welchem übrigens keine Spur in der Geschichte (ausser bei d. spätern *Macrob.* Saturn. II, 4.) vorkommt. *ἀποστείλας*] unbestimmt: *er sandte hin* (Mark. 6, 17. 1 Mos. 41, 14.). *ἐν πᾶσι τοῖς ὁρίοις αὐτῆς*] = בְּכָל־גְּבוּלֶיהָ, *in ihrem ganzen Gebiete*, Umkreise, vgl. 4, 13. 8, 34. u. ö. *ἀπὸ διετοῦς*] nicht: *χρόνου*, a bimatu (Vulg.), sondern *παιδός*, vgl. 1 Chron. 27, 23.: לְמִבֶּן־עֶשְׂרִים שָׁנָה, *ἀπὸ εἰκοσαετοῦς*; auch ist es nicht das Neutr. (*Fischer* d. vitiis lexicc. N. T. *Kuin. Bretschn.*). *καὶ κατωτέρω*] = וּלְמַטָּה. Herod. liess die Kinder von und unter 2 Jahren tödten, indem er durch die von den Magern eingezogene Erkundigung (V. 7.) wusste, dass das gesuchte Kind gegen 2 Jahr alt sei. *ἀκριβοῦν* wie V. 7. *genau erforschen* ist mehr vom Bestreben des Herod., die Sache genau zu erfahren, als vom Ergebniss der Erkundigung zu fassen. — V. 17 f. Statt *ὑπό* lesen BCD. u. a. Z. *διά*, was sonst b. Matth. üblich; vielleicht ist es aber Correctur, um den Prophet, wie 1, 22. u. ö. als Werkzeug Gottes zu bezeichnen. Die Stelle des Jer. 31, 15. ist weder nach den LXX, noch nach dem Hebr. treu angeführt. *θρῆνος* — *πολύς*] den Worten nach bis auf den Zusatz *πολύς* nach den LXX, der Construction nach nach dem Hebr. (denn נְהִי בְּכִי תַמְרוּרִים sind Apposition zu קוֹל; nach And. muss dieses wiederholt und das folgende in d. Stat. c. gesetzt werden; falsch verbindet *Fr.* 'בכי תמר mit רָחֵל מְבַכָּה acerbo fletu Rahel deflevit). — Die Auslassung von *θρῆνος καί* ist nicht genug bezeugt; dagegen findet *Fr.* mit Recht in der LA. b. d. LXX: *θρῆνος καὶ κλαυθμὸς κ. ὀδυρμός* ein Zeugniss für den gewöhnlichen Text. *Ῥαχὴλ κλαίουσα*] dass h. das Partic. nach hebräischer Art für das Verb. finit. gesetzt sei, kann man nur aus übertriebenem Purismus

verkennen; mit ἠκούσθη können diese Worte nicht construirt werden (*Fr.*), auch nicht mit dem Folg., wie in den LXX: Ῥαχὴλ ἀποκλαιομένη οὐκ ἤθελε παύσασθαι ἐπὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς. — ὅτι οὐκ εἰσίν] כִּי אֵינֶנּוּ, nicht Worte der Rahel (*Erasm. Wetst.*), auch nicht im Sinne derselben gesagt (*Fr.*), sondern einfach der vom Schriftsteller angegebene Grund ihrer Untröstlichkeit. οὐκ εἶναι von Todten s. Beisp. bei *Wetst.* — Die Stelle des Jerem. handelt von den nach Babel weggeführten Exulanten, deren Weg über Rama ging; da nun R. zum Stamme Benjamin gehörte, so lässt der Proph. die Stammmutter Rahel über sie als ihre Kinder klagen. Der Evang. fand darin um so eher eine Parallele oder Weissagung, als Rahel in der Nähe von Bethlehem begraben lag. Nach *Theoph.* und *Fr.* repräsentirt Rahel Bethlehem oder die bethlehemitischen Mütter (?).

V. 19 f. κατ' ὄναρ φαίνεται] die LA. φ. κ. ὄ. ist wohl Correctur der Gleichförmigkeit mit V. 13. wegen, wie dort andere Zeugen die hiesige Ordnung lesen. Die Rede des Engels hat den gleichen Typus, wie V. 13.; auch hier ein Grund. τεθνήκασι κτλ.] Der Plur. lässt sich durch die Entlehnung des Ausdrucks aus 2 Mos. 4, 19. erklären und in dieser Stelle eigentl. nehmen, da Mose lange genug aussen geblieben war, dass nicht nur der König, sondern auch viele andere mit ihm gestorben seyn konnten; indessen lässt sich h. die Regel anwenden, dass durch den Plur. die Vorstellung allgemein ausgedrückt wird (*Fr. Win.* S. 149.). ζητεῖν τὴν ψυχήν = בִּקֵּשׁ נֶפֶשׁ, *nach dem Leben trachten.* — V. 22. βασιλεύει] ungenau st. ἄρχει, Archelaus erhielt nach Herod. Tode Judäa, Idumäa und Samaria mit dem Titel Ethnarch; den königlichen sollte er sich erst verdienen. Philippus erhielt Batanäa, Auranitis und Trachonitis; Antipas Galiläa und Peräa, beide als Tetrarchen. *Joseph.* Antt. XVII, 11, 4. ἐπὶ wird von mehreren Codd. ausgelassen und kann fehlen; die Zeugnisse sind aber nicht hinreichend. ἐφοβήθη] Archelaus war von böser Gemüthsart und regierte grausam und tyrannisch (*Joseph.* l. c. 13, 2.). ἐκεῖ] st. ἐκεῖσε (das 2 Codd. lesen) wie oft bei Griechen, im N. T. und wie שָׁם st. שָׁמָּה, durch Verwechselung der Vorstellungen der Bewegung und Ruhe (vgl. V. 23.). ἀπελθεῖν] dieses Wort bezeichnet nicht bloss, der Etymologie nach, die Bewegung *woher*, sondern auch die *wohin*, vgl. 4, 24. 8, 18. 21. 31. 32 f. u. a. St. — Dass nun hier wieder ein Orakel nachhilft, da ja der Engel es schon V. 20. hätte sagen können und (nach dem Gesetze der Sparsamkeit) sollen, liegt im Geiste der Sage, welche das Wunderbare mit dem Natürlichen in soweit mischt, dass eine dem natürlichen Laufe entsprechende Entwicklung der Geschichte Statt finden kann. Joseph ging nach Galiläa, weil der dortige Tetrarch nicht so grausam war. — V. 23. εἰς πόλιν] Nach *Fr.* und *Win.* soll diess zu ἐλθών gehören; aber AG. 7, 4. εἰς ἣν ὑμεῖς νῦν κατοικεῖτε ist klar dagegen; auch die Erklärung, dass durch Breviloquenz die der Ruhe vorhergehende Bewegung bezeichnet werde, ist künstelnd; das natürlichste ist eine Verwechselung der Vorstellungen anzunehmen, wie im Deutschen *zu* und im Hebräischen אֶל. λεγομένην Ναζαρ.] *mit Namen Naz.* λεγόμενος bezeichnet mit einem andern Namen den Bei-

namen (1, 16.); allein, den Namen (9, 9. 26, 3. 14. 36. 27, 16. 33. Luk. 22, 47.). Nazareth, Stadt in Galiläa, im Stamme Sebulon, ohnweit Capernaum, auf einem Hügel (Luk. 4, 29.), in einer schönen Gegend gelegen. ὅτι] nicht Anführungszeichen, sondern: *dass* (*Gersd.*), so dass nicht die Worte, sondern nur der Sinn angeführt wird. *Ναζωραῖος*] syrische Aussprache st. *Ναζαραῖος* = *Ναζαρηνός* (Mark. 10, 47. Luk. 18, 37. u. ö.); h. aber nicht s. v. a. *verachteter Mensch*, vgl. Joh. 1, 47. (*Paul. Kuin. Bretschn.*); denn Nazareth war nur verachtet, weil es in Galiläa lag, und selbst wenn *Ναζωραῖος* als Sektenname verächtlich klang (AG. 24, 5.), gewinnen wir durch diese Erklärung keinen Gehalt für die prophetische Anführung; auch nicht = *Ναζιραῖος*, *Nasiräer* (*Grot. Wetst.*); denn so kehrt die letztere Schwierigkeit wieder, und J. lebte nicht in nasiräischer Enthaltsamkeit; sondern es ist doppelsinnig, bezeichnet zugleich den Abkunftsnamen, *Nazarethaner*, und erinnert durch Midrasch an נֵצֶר Jes. 11, 1. *Sprössling* (Isai's). So „eruditi Hebraei" b. *Hieron.* ad Jes. 11, 1., *Surenh. Bauer* bibl. Theol. d. N. T. 1, 163. *Fr.*, *Gieseler* in St. u. Krit. 1831. III, 588 ff. *Kern* üb. d. Urspr. d. Ev. Matth. S. 116. *διὰ τῶν προφητῶν*] (d. LA. *διὰ τοῦ προφ.* hat gar kein krit. Gewicht) schrieb Matth., entweder weil er sich der Stelle des Jes. nicht genau erinnerte, auch wohl mit derselben andere, wo der Messias צֶמַח heisst (Jer. 23, 5. 33, 15. Zach. 3, 8. 6, 12.), zusammenfasste oder weil er die Stelle als bekannt voraussetzte; es ist der Plur. der Allgemeinheit. — Die ganze Erzählung des 2. Cap. muss mehr mit dogmat. religiösem als streng historischem Blicke betrachtet werden; denn als Geschichte bietet sie grosse Schwierigkeiten dar, nicht nur weil sie theils so viel Wunderbares, das sogar den Gesetzen der Optik zuwiderläuft (V. 9.) und Unheil stiftet (V. 16.), übrigens nutzlos verschwendet ist, theils so viel Unwahrscheinliches enthält (V. 7. 8. 16.), sondern auch weil keine Vereinigung mit dem von Luk. Erzählten möglich ist (s. Anm. z. Luk. 2, 22—39). (Nach *Schneckenb.* erst. kan. Ev. S. 69 f. soll der Bericht des Matth. durch traditionelle Umbildung aus dem des Luk. entstanden seyn [die Weisen = den Hirten, der Stern = den Engeln]. Die Episode mit Herod. entlehne die Farbe von seinem Wüthen gegen die eigenen Kinder, wie *Macrob.* II, 4. den bethlehemit. Kindermord damit verwechsele. Aber dieses Kritikers Vorliebe für Luk. können wir nicht theilen.) Der dogmat. Gesichtspunkt für die erste Hälfte ist schon angegeben: für die zweite ist es dieser: die Gefahren, welche das neugeborene Kind bedrohen, sind ein Vorbild der Verfolgung und Leiden, welche dem Messias und seiner Kirche bevorstehen, und haben hinwiederum in den Gefahren, welche das Leben des neugeborenen Mose umgaben, ein Vorbild, so wie die Flucht nach Aegypten mit der Flucht Mose's nach Arabien vergleichbar wird. Dieselbe tragische Idee wiederholt sich in den Gefahren, unter welchen Romulus, Cyrus, Semiramis, Krischna (eine Incarnation des Wischnu) ins Leben treten. *Bauer* hebr. Mythol. I, 267 f. *Strauss* Leben J. 1, 249 ff.

Zweiter Theil.

Cap. 3, 1—4, 11.

Taufgeschichte

oder

Weihe und Prüfung des Messias.

Cap. III, 1—12.

Auftritt und Wirksamkeit Johannes des Täufers.

V. 1. ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις] δέ dient zur fortschreitenden Anknüpfung, wie 2 Mos. 2, 11. 23. LXX, und ist in einigen Zeugen nur darum weggelassen, weil man es beim Vorlesen wegliess. ἐν nicht = μετά, weil die LXX das hebr. ב 2 Mos. 2, 23. so geben (*Kuin.*); auch bezeichnet die ganze Formel nicht die Zeit des Factums selbst (τὸν καιρὸν ἐκεῖνον, ἐν ᾧ γέγονεν ἃ διηγήσασθαι βούλεται, *Euthym.*), auch nicht die damalige Zeit im Gegensatz mit der jetzigen (*Theoph.*), sondern sie verknüpft mit dem Vorigen (Mark. 1, 9.). Da aber die Niederlassung Josephs zu Nazareth zu weit zurückliegt, der Sinn auch nicht seyn kann: zu jener Zeit, da Jesus in Nazareth wohnte (*Süsk.* theol. Nachlass. vgl. *Schneckenb.* a. a. O. S. 30.), so hat man angenommen, dass in der von Matth. benutzten Quelle vorher etwas mehr vom Leben des Täufers enthalten gewesen, was er weggelassen (*Paul.*), oder dass er das Ev. der Hebr. epitomirend, statt der dort befindlichen falschen Zeitangabe: ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου, diese unbestimmte gesetzt habe (*Schneckenb.* a. a. O. S. 120.). Aber nach Art hebr. Geschichtschreiber konnte Matth. wohl, da er die Zeit nicht genau angeben konnte oder wollte, mit dieser Formel das nur durch einen Zeitraum von ungefähr 30 J. getrennte, verbinden, vgl. 2 Mos. 2, 11., wo mit derselben vom Kindesalter Mose's zu seinem erwachsenen Alter fortgeschritten wird. παραγίνεται] *kommt an* (V. 13.), h. aber absolute *tritt auf* (Hebr. 9, 11. von Christi Erscheinung, wie sonst ἔρχεσθαι). — Ἰωάννης ὁ βαπτ.] Joh. wird durch diesen Beinamen als eine bekannte histor. Person bezeichnet. κηρύσσων] *und verkündigt*, predigt. Das Wort ist im N. T. technisch vom Verkünden des Ev. ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας] Richtiger Luk. 3, 2. 3.: Joh. erhielt in der Wüste den göttlichen Auftrag und kam dann an die Ufer des Jordans,

wo ihn selbst auch Matth. denkt, V. 6. Dieser hat aus Ungenauigkeit die Ufer des Jordans (die allerdings auch gegen das todte Meer hin wüste sind, *Joseph.* B. J. III, 10, 7., — daher auch der Ort der Wirksamkeit des Täufers sonst eine Wüste heisst, Matth. 11, 7. Luk. 7, 24.) zu der Wüste Juda gerechnet, welche 2 Meilen südlich von Jerusal. bei Thekoa anfing und bis ans todte Meer hinlief (um so unschicklicher, da er 4, 1. J. aus der Wüste Judäas in die Wüste Juda führen lässt), vielleicht darum, weil die Sage den Jugendaufenthalt des Joh. in diese Wüste setzte, vielleicht auch, weil er die prophet. Parallele V. 3. zu wörtlich nahm. *Schneckenb.* a. a. O. S. 39. — V. 2. *καὶ λέγων*] gibt den Inhalt des *κήρυγμα* an. *μετανοεῖτε*] sententiam mutate, resipiscite, *bessert euch!* ein technischer Ausdruck und herrschender Begriff des Christenthums, tiefer und umfassender als das hebr. נִחַם (wofür die LXX *μετανοεῖν*) und שׁוּב (= *μετανοεῖν* b. *Aqu.* ed. quint.), und als das *μετανοεῖν* der Apokryphen (Weish. 5, 3. Sir. 17, 24.), zusammenhängend mit der Idee eines neuen Lebens. *ἤγγικε γὰρ κτλ.*] der Beweggrund zu dieser Besserung: die Nähe des Reiches Gottes, dessen Bedingung Busse ist (bibl. Dogm. §. 199.), fordert dazu auf. *ἤγγικε*] *hat sich genähert*, ist nahe, nämlich dadurch, dass der Auftritt des Messias nahe bevorsteht. *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*] = *βασ. τ. θεοῦ* (Mark. 1, 14.), weil im Himmel, in der übersinnlichen Welt, das Reich Gottes einheimisch, weil da Gottes Wille vollkommen erfüllt ist (6, 10.), = *βασ. τοῦ Χριστ.* Matth. 20, 21. Eph. 5, 5. 2 Petr. 1, 11. מלכות דמשיח Targ. Jes. 53, 10.: Wechselbegriff mit dem Begriff des Messias, die Steigerung des alttest. Begriffes der Theokratie, schwärmerisch politisch bei den Juden zur siegreichen Weltherrschaft (Dan. 7, 17. 18.), sittlich religiös bei Christo zur Idee der Verwirklichung des Willens Gottes in der sittlich relig. Gemeinschaft, jedoch auch bei ihm oder wenigstens seinen Jüngern mit grossen kosmischen Veränderungen, Gericht, Auferstehung, verknüpft (vgl. Matth. 24, 25.). s. bibl. Dogm. §. 204—6. 216—18. 250. 253. *Fleck* d. regno div. p. 449 sqq. *Tholuck* Bergpredigt S. 76. Matth. hat dem Täufer wahrsch. zu viel in den Mund gelegt: so bestimmt kündigte er das Reich Gottes schwerlich an, so wie er auch J. nicht so bestimmt anerkannte, wie d. Evangg. behaupten. s. Anm. z. 3, 17. 11, 3. *Joseph.* Antt. XVIII, 5, 2. gibt die Wirksamkeit des Täufers so an: *τοὺς Ἰουδαίους κελεύοντα ἀρετὴν ἐπασκοῦντας καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ κ. πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένους βαπτισμῷ συνιέναι· οὕτω γὰρ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανεῖσθαι, μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων, ἀλλ᾽ ἐφ᾽ ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης.*

V. 3. *οὗτος γάρ ἐστιν κτλ.*] nimmt *Fr.* als Worte des Täufers und *οὗτος* nachdrücklich für *ἐγώ*, wegen des *ἐστιν*, wofür *ἦν* stehen müsste, wenn der Evang. redete; wegen des *γάρ*, welches den Grund des *ἤγγικε* enthalte; und weil der Evang. erst V. 4. mit *αὐτὸς δὲ Ἰ.* in der Erzählung fortfahre. Wirklich sagt der Täufer dieses von sich selbst, Joh. 1, 23. Allein *ἐστιν* sagt der Evang., weil er die Behauptung in allgemeiner theoret. Form vorträgt; *γάρ* ist erklärend für

die Leser; und *αὐτός* lenkt von dem prophet. Vorbilde des Täufers auf seine histor. Individualität zurück. — Ueber d. LA. *διά* s. Anm. z. 2, 17. *ἐν τῇ ἐρήμῳ* gehört nach dem Urtexte zu *ἑτοιμάσατε*, nach den LXX und Evangg. aber zu *βοῶντος*, schon darum, weil sie das parallele בָּעֲרָבָה nicht ausdrücken. — Die Sache anlangend, so hat der Evang. eine Vergleichung, die der Täufer aus bescheidener Weigerung sich ein bestimmtes alttest. messianisches Prädicat beizulegen, gemacht, zu bestimmt, gemäss seines prophetischen Pragmatism. aufgefasst. Weniger bestimmt, aber doch auch objectiv, die andern Synoptiker. Jes. 40, 3. ist keineswegs eine Weissagung auf den Vorläufer des Messias: der einfache Gedanke ist, die angekündigte Rückkehr des theokrat. Gottes durch die Wüste nach Judäa; indessen liegt zugleich der einer Vorbereitung auf die Enthüllung der Herrlichkeit Gottes darin, und es lag nahe das Bereiten des Weges u. s. w. von der Thätigkeit eines Busspredigers zu verstehen.

V. 4. *αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης*] *er aber*, *Johannes;* d. LA. ohne Artikel gibt den unpassenden Sinn: *Johannes selber aber.* *εἶχε τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ*] *hatte sein Kleid von* ..., nicht gleichlautend mit: *hatte ein Kleid von* ..., sondern das Eigenthümliche mehr ausdrückend. *Griesb.* liesst *αὑτοῦ*, das aber wenigstens nicht nöthig ist, da die Griechen oft vom Subj. *αὐτοῦ* setzen. *Ein Kleid von Kamelhaaren* ist schwerlich eine Kamelhaut (*Fr.*), die zu schwer zum Tragen gewesen wäre (etwas Anderes sind die Schaf- und Ziegenpelze der Propheten, Hebr. 11, 27.); sondern ein Kleid aus einem von Kamelhaaren gewebten Stoffe, über dessen Gebrauch *Harmar* Beobachtt. III, 356. *Prosp. Alp.* h. n. Aeg. I, 226. *Rosenm.* z. Bochart Hieroz. 1, 10. m. Archäol. §. 91. Not. e. nachzusehen. Selbst der Ausdruck führt nicht darauf und wenn auch אַדֶּרֶת שֵׂעָר (Zach. 13, 4.) nicht *härenes*, sondern *haariges*, *zottiges Gewand*, s. v. a. *Pelz* heissen sollte, so ist das doch noch anders. Elia, dessen Costüm, auch in Ansehung des ledernen Gürtels (2 Kön. 1, 8.) Joh. nachahmte, trug vielleicht auch nur ein *härenes* Gewand (er heisst אִישׁ שֵׂעָר); wenigstens konnte man den Ausdruck so verstehen. Die Nahrung des Täufers war äusserst frugal nach der asketischen Strenge der Propheten (Arch. §. 268. Not. e.). Heuschrecken sind essbar und wurden und werden gegessen (3 Mos. 11, 21 f. *Niebuhr* Beschreib. Vorr. S. 37.). — V. 5. *ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου*] כִּכַּר הַיַּרְדֵּן (2 Chron. 4, 17.), die Uferländer des Jordans; die zum Theil selbst zu Judäa, zum Theil zu Peräa, Samaria, Galiläa, Gaulonitis gehörten; Stadt und Länder stehen für die Einwohner (daher der folg. Plur.) und die Aufzählung ist umständlich und ungenau. — V. 6. *ἐβαπτίζοντο*] *liessen sich taufen*, ein-, untertauchen — diess die eigentl. Bedeutung des frequent. von *βάπτω*, *eintauchen* (Joh. 13, 26.) und so war der Ritus nach Röm. 6, 3. — sonst auch *sich waschen*. Mark. 7, 4. Die Taufe als Reinigung des Körpers war Sinnbild der innern Reinigung von Sünden, wie Waschungen im Cultus aller Alten eine symbol. Bedeutung haben (bibl. Dogm. §. 127.): daher damit ein Sündenbekenntniss (nicht die Angabe bestimmter Vergehungen, sondern allgemein das Bekenntniss,

dass man sich für sündhaft halte), ähnlich dem Gebete beim Sündopfer (*Carpzov* Appar. ad Antiqq. p. 711.), verbunden war. Die Taufe des Joh. war nicht eine Modification der Proselyten-Taufe, die damals noch nicht existirte (s. Arch. §. 246. u. d. das. angef. Schriftsteller, bes. *Schneckenb.* Proselyten-Taufe), sondern schloss sich an die Waschungsgebräuche des israelit. Cultus und die Erwartung einer messianischen Lustration (Ezech. 36, 25. bibl. Dogmat. §. 197. Not. b.) an.

V. 7. Dass die Pharisäer und Sadducäer (s. Arch. §. 274. bibl. Dogm. §. 80. 176. 182. 187. Lehrb. d. Sittenl. §. 108 b.) in bussfertiger Absicht zu Joh. kamen, ist allerdings sowohl an sich als nach Luc. 7, 30. unwahrsch.: daher *Schneckenb.* erst. kanon. Ev. S. 45. den Matth. eines histor. Fehlgriffs zeihet, dessen Veranlassung in Joh. 1, 24. liege, wie denn auch sonst (16, 1.) Pharisäer und Sadducäer bei Matth. in unwahrscheinl. Verbindung vorkommen. Allein das Strafwort *Otternbrut*, s. v. a. verderbliche, arglistige Menschenart (vgl. Jes. 59, 5. Ps. 58, 5.) kommt sonst nur von Pharisäern und Schriftgelehrten vor (12, 34. 23, 33.) und wäre zu stark für gemeine Sünder. Luk. ist überhaupt in diesem Abschnitte nicht ursprünglich. V. 1 u. 2 ist die Frucht einer chronolog. Nachforschung; der Zusatz V. 10—14 eine spätere Erweiterung und enthält in V. 11. die Lieblingsidee des Luk. oder seiner spätern Quelle (vgl. 11, 41. 12, 33.); V. 19. 20. ist eine Correction (vgl. Matth. 4, 12.). *ἐπί*] *zu*, wie Luk. 23, 48.: *ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην*, nicht *gegen*, um Widerstand zu leisten, was ganz gegen den Zusammenhang ist. *τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν*] Sinn: woher wisst ihr, dass ihr entfliehen könnt u. s. w.? Ihr werdet nicht entfliehen. Parallel 23, 33. *πῶς φύγητε.* — *ὑποδεικνύω*, *zeigen*, *lehren* (Luk. 6, 47. 12, 5.). Nicht im Aor. *φυγεῖν* liegt der Begriff des Könnens (*Fr.*), sondern in der Verbindung mit *ὑπέδ.*, welches die Möglichkeit einschliesst, wie denn der Inf. aor. gern bei d. Verbb. *meinen*, *hoffen* u. s. w. steht (*Win.* S. 274.). *φυγεῖν ἀπό*] prägnante Rede: *fliehen* und *entgehen*, *entfliehen*, vgl. בָּרַח מִן. *ἡ μέλλ. ὀργή*] ist das messianische Strafgericht (V. 12.) = *ἡ ὀργὴ ἡ ἐρχομένη* 1 Thess. 1, 10.; *κρίσις τῆς γεέννης* 23, 33. — V. 8. Nachdem der Strafprediger die Rettung verweigert hat, besänftigt er sich und gestattet sie, aber unter einer Bedingung. *οὖν*] wenn ihr denn wollt, *so — denn*. *ποιεῖν καρπούς*] 7, 17. 18. 21, 43. עָשָׂה פְּרִי Ps. 1, 3.; Metapher von Bäumen hergenommen, vgl. AG. 26, 20. *ἄξια τῆς μετανοίας ἔργα πράσσειν*. Die LA. *καρπὸν ἄξιον* hat ein Uebergewicht von Zeugen für sich; die gewöhnliche ist wahrsch. Correctur nach den Parallelstellen; anders urtheilt *Fr.*, sich um äussere Gründe wenig kümmernd. — V. 9. *μὴ δόξητε*] *lasst euch nicht einfallen*, *wähnt nicht denken zu dürfen;* es ist nicht überflüssig (*Kuin.* u. A.), vgl. Phil. 3, 4. *λέγειν ἐν ἑαυτοῖς*] Hebraism. אָמַר בִּלְבַבְכֶם, kindliche Umschreibung des Denkens. Der Stolz der Juden auf Abraham ist bekannt aus Joh. 8, 33. 39.: sie hofften als seine Kinder der Höllenstrafe zu entgehen. Beresch. R. 18, 7. b. *Wetst.*: tempore futuro Abraham sedet iuxta portas gehennae et non permittit

ullum circumcisum Israelitam descendere eo etc. ἐκ τῶν λίθων τούτων] hinzeigend auf die liegenden Steine gesagt. ἐγείρειν] *hervorbringen*, *vorbringen* = הָקִים 1 Mos. 38, 8. Diese bildliche Rede spricht der physischen Abstammung von Abraham alles Verdienst ab, indem sie ein Werk der Schöpferkraft Gottes sei. Aehnlich der paulin. Gedanke, dass die Heiden durch den Glauben Kinder Abrahams werden können. — V. 10. ἤδη δὲ καί] *schon aber auch*. *Schon* verstärkt das κεῖται (das Gericht ist ganz nahe vor der Thüre): *Aber* macht einen Gegensatz mit der Unbussfertigkeit, welche der Täufer besorgt: in *auch* liegt nach *Fr.* der Sinn: nicht nur ist es möglich, dass die Axt angelegt wird, sondern sie ist es auch schon (!); einfacher genommen bezeichnet es das Hinzukommende, wie es Luk. besonders nach δέ liebt: 3, 12. 14. 8, 36. 16, 1. 18, 1. 9. 15. 23, 38., daher es hier wohl nach BCDM. u. a. Zeugen unächt seyn möchte. Die Beispiele, welche *Wetst.* von ἤδη δὲ καί anführt, sind anderer Art. Die Praess. ἐκκόπτεται und βάλλεται nimmt *Fr.* falsch als Bezeichnung des Allgemeinen (*pflegt* abgehauen zu werden); denn durch οὖν ist der Satz mit ἤδη — κεῖται verbunden und enthält etwas Besonderes (*Win.* S. 218.): die Praess. drücken das unfehlbar Eintretende aus, wie 26, 2.

V. 11. 12. lässt sich im Sinne des Evang. so mit dem Vorigen verbinden: Ich freilich bin es nicht, der dieses Gericht übt: diess thut ein Grösserer, der nach mir kommt. Die höhere Gewalt desselben wird nun theils in eine andere höhere Taufe, die er ertheilt, theils in seine richterliche Thätigkeit gelegt, so dass V. 11. nur überleitend ist, V. 12. aber den Hauptgedanken enthält. Bei Luk. 3, 15. wird diese Rede des Täufers veranlasst durch die Meinung des Volkes, dass er der Messias sei: unstreitig sehr einleuchtend, aber wahrsch. nebst V. 10 — 14. einer spätern ausführlicheren Bearbeitung angehörig. ἐν ὕδατι] Luk. bloss: ὕδατι vgl. AG. 1, 5. 11, 16., beides v. Mittel; vgl. Matth. 14, 13. ἐν πλοίῳ, Mark. 6, 32. τῷ πλ. — εἰς μετάνοιαν] εἰς vom Zwecke 26, 28. Luk. 3, 3. Die blosse Sinnesänderung ist etwas Geringeres, als der belebende heil. Geist, mit welchem der Messias tauft. ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος] Es wird schon als bekannt vorausgesetzt, dass Einer nach ihm kommen soll, was bei Luk. erst gesagt wird. ἐρχόμενος, d. Präs. wie V. 10. ἐκκόπτεται. — ἰσχυρότερός μου ἐστίν] *hat eine grössere Gewalt* als ich; vermag mehr. οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανός κτλ.] Sinn: dessen niedrigster Knecht zu seyn ich nicht tauglich bin; denn das Tragen und Auflösen (Luk. Mark.) der Sandalen (welche bekanntlich mit Riemen angebunden wurden) war Sache der geringsten Sklaven (s. *Wetst.* u. a. Ausll.). αὐτός] *er* ist es, der u. s. w. βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ] bildliche Rede, theils wie das gewöhnliche ἐκχεῖν, die reichliche Mittheilung des heil. Geistes, theils die höhere Läuterung, welche dieser allein verleihen kann, andeutend. καὶ πυρί] mit dem Feuer der Strafe (ähnliche Metapher der Bluttaufe 20, 22.), nicht gerade der Hölle (*Fr.* nach Basil. M. b. *Suicer* Th. eccl. I, 630.), sondern wie es V. 12. geschildert wird; dass diess auf die Unverbesserlichen gehe, ist klar. Falsch finden And. darin eine Eigen-

schaft des Geistes, entweder dessen Gewalt oder dessen erwärmende Kraft oder eine Andeutung der feurigen Zungen (AG. 2, 3.). Die Auslassung dieser Worte, die sich in den ältesten Zeugen finden, lässt sich nicht rechtfertigen. s. *Griesb.* comment. crit. a. h. l. τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ] *dessen Wurfschaufel in seiner Hand ist*, der s. W. in seiner Hand hält; unnöthig künstelnd *Fr.*: cuius erit ventilabrum (nempe) in eius manu; denn dass ihm geradezu eine Wurfschaufel geliehen wird, ist ebenso wenig anstössig, als dass es heisst: *seine Tenne*, *seinen Waizen*: das Bild, an sich verständlich, wird geradezu als bekannt vorausgesetzt. τὴν ἅλωνα αὐτοῦ] *seine Tenne*, d. h. das Getreide darauf; so אָסַף גֹּרֶן, *die Tenne einsammeln* (Hiob 39, 12.), *die Tenne wurfeln* (Ruth 3, 2.); falsch *Fr.*: aream removendo frumentum purgabit, als wenn diess im Worte διακαθαρίζειν und im Zwecke der Rede liegen könnte: die Tenne entspricht der zu reinigenden Menschheit, in welcher Gute und Böse geschieden werden. αὐτοῦ nach σῖτον lesen mehrere Zeugen nicht, dagegen nach ἀποθήκην; And. lesen es an beiden Orten; And. gar nicht. Der Sinn der gewöhnl. LA. ist gut: *seinen Waizen*, den er sich zu eigen nimmt; und die Varietät ist aus genommenem Anstosse zu erklären. — Unter ἀποθήκη hat man sich nicht eine unterirdische Vorrathskammer zu denken (*Kuin.*), vgl. Luk. 12, 18. τὸ ἄχυρον] nicht bloss *Spreu*, sondern auch durch die damalige Dreschart klein zermalmtes Stroh, welches oft verbrannt wurde (Arch. §. 98.). Aehnlich das Bild messianischer Läuterung Mal. 3, 19. Ist Matth. 3, 11. 12. parallel mit Joh. 1, 26., so ist es zu früh angeführt, da dieses *vor* die Taufe Jesu fällt. — Der Zweck dieses Abschnittes ist: Joh. d. Täuf. als den Vorläufer des Messias, der auf ihn hingewiesen, darzustellen, und somit J., der nun gleich auftritt, als solchen zu beglaubigen. Zu verwundern ist, dass Matth. den Täufer nicht geradezu, wie Mark. 1, 2., J. selbst Matth. 11, 10. 14. und der Engel Luk. 1, 17., als den erwarteten Elias bezeichnet: ein Beweis seiner histor. Treue. Der Täufer hatte nur Jes. 40, 3. auf sich angewendet.

Cap. III, 13 — 17.

Jesus lässt sich von Johannes taufen.

V. 13. τότε] wie 2, 7. *darauf*, nachdem das Vorhergehende geschehen. Mehrere Abschnitte b. Matth. fangen so an, 4, 1. 12, 22. 15, 1. u. a. m. παραγίνεται] vgl. V. 1. ἀπὸ τ. Γαλ.] vgl. 2, 23. τοῦ βαπτισθῆναι] Genit. der Absicht. Diese ist nun allerdings auffallend, wenn J. sich für den Messias und für sündlos hielt; denn die Taufe war mit Sündenbekenntniss verbunden und eine Busshandlung. Daher sagt er im Ev. der Hebr.: quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? Doch gibt V. 15. eine befriedigende Erklärung. — V. 14. διεκώλυεν] *Bez. Fr.*: obnixe prohibuit; wogegen *Palairet*, *Elsner* u. A. (?): hier nur vom Bestreben: *suchte ihn abzuhalten*. Der angegebene Grund: „ich habe nöthig, mich von dir taufen zu lassen und du kommst zu mir (nämlich dich taufen zu lassen)?“

(man muss die Rede als verwundernde Frage fassen, vgl. Joh. 13, 6.); d. h. wenn einer von uns sich taufen lassen sollte, so müsste ich als der Unwürdigere mich von dir taufen lassen (*Grot.*) — setzt voraus, dass Johannes J. kennt und als ihm weit überlegen achtet; dass er ihn geradezu als den Messias anerkenne, liegt zwar nicht darin; indessen wenn wir 11, 3. dazu nehmen, möchte der zum Grunde liegende Gedanke der sein: J. sei derjenige, der bald als Messias auftreten solle. Dagegen sagt der Täufer Joh. 1, 31.: er habe J. vor der Taufe nicht gekannt. Diess so zu verstehen, er habe ihn nicht als Messias, sonst aber wohl gekannt, ist gegen die exegetische Einfachheit: und so muss man mit *Lücke* und *Strauss* einen Widerspruch zwischen Matth. und Joh. annehmen, der zum Nachtheil des ersteren gereicht. Im Hebr. Ev. bei *Epiph.* Haer. XXX, 13. ist eine ähnliche Rede des Täufers, eine Bitte, die er fussfällig an J. thut, ihn zu taufen, später gestellt, nachdem der Geist erschienen und die Stimme vom Himmel geschehen ist. Diesen Bericht sieht *Schneckenb.* a. a. O. S. 121 f. als ursprünglich und den des Matth. als entstellenden Auszug daraus an; richtig aber erkennt *Strauss* I, 329 f. darin das Abgeleitete und Uebertreibende, das sich auch sonst zeigt in der Wiederholung der göttl. Stimme und in dem Lichtglanze, welcher den Ort umstrahlt. Nach *Bleek* (Stud. und Krit. 1833. II, 436.) hätte das Hebr. Ev. in sofern etwas Ursprüngliches erhalten, als ein ähnliches solches Gespräch zwischen J. und dem Täufer nicht vor, sondern nach der Taufe Statt gefunden, und Matth. hätte das Zeitverhältniss umgekehrt. Das Einfachste möchte seyn, die in jedem Fall nicht zu läugnende Unrichtigkeit daher abzuleiten, dass die christliche Sage das Verhältniss des Täufers zu J., als seines Vorläufers, bestimmter und die Anerkennung des letztern durch den erstern früher dachte, als die Geschichtsforschung vermuthen lässt. Vgl. Anm. z. 11, 3. *Strauss* a. a. O. — V. 15. ἄφες ἄρτι] ἄφες heisst: *lass, erlaube, hindere nicht* (13, 30.); mit Unrecht findet *Schneckenb.* S. 122. den Ausdruck bei Matth. unpassend aus dem Hebr. Ev. herübergenommen, wo er sich auf die Bitte des Johannes, dass J. ihn taufen möge, bezieht und heisst: *unterlasse, lass das bleiben.* ἄρτι ist hier beispiellos und schwierig; streng als *jetzt* genommen, würde der Sinn seyn: lass mich *jetzt* etwas thun, was eigentl. nicht meinem messianischen Berufe angemessen ist: *späterhin* sollst du mich als Messias hervortreten sehen (so ungef. *Chrys.*); allein gleich bezeichnet J. sein Getauftwerden als πρέπον, mithin kann dieser Gegensatz nicht Statt finden, und ἄρτι muss lediglich auf das gegenwärtige Vorhaben J. als solches bezogen werden: *lass eben; Fr.* sine paulisper, *lass einmal.* Falsch nehmen *Kuin.* u. A. ἄρτι = δή, נָא. οὕτω — δικαιοσύνην] Der von *Fr.* gegebene Sinn: *es ziemt uns beiden zu thun, was recht ist:* mir, mich taufen zu lassen; dir, mich zu taufen, genügt offenbar dem Ausdrucke πᾶσ. δικ. nicht. Gewöhnlich und richtig versteht man diesen von Allem, was zur Gerechtigkeit, d. i. zur Frömmigkeit, dient, von jedem heiligenden Gebrauche u. s. w.; im gegebenen Falle von der Taufe, als einem δικαίωμα; dann aber scheint ἡμῖν von J. allein verstanden werden zu müssen,

was nicht wohl angeht, jedoch auch nicht nothwendig ist: J. spricht communicative, sich doch zunächst selbst verstehend: Uns, die wir das Reich Gottes herbeiführen wollen, ziemt, uns Allem zu unterwerfen, was zur Gerechtigkeit dient, nicht nur dem Gesetze und dessen Gebräuchen, sondern auch diesem (von den Propheten angedeuteten, zur Vorbereitung auf das Gesetz nöthigen) Reinigungsgebrauche. Nun fragt sich aber, wie diese Erklärung sich mit der Sündlosigkeit J. vertrage. Mit einer absoluten, wie man ihm gewöhnlich zuschreibt, allerdings nicht; denn hätte er von einer solchen das Bewusstsein in sich getragen, so wäre die Busshandlung der Taufe eine blosse Scheinhandlung gewesen. Aber eine solche Sündlosigkeit dürfen wir ihm schon darum nicht beilegen, weil er versucht wurde (vgl. LB. der Sittenl. §. 49. 50.). Er hatte allerdings mit der Sünde, aber nur der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach, zu kämpfen; sie schlummerte in ihm: und darum demüthigte er sich, wie sonst vor dem allein guten Gott (19, 17.), so auch durch Unterwerfung unter einen Reinigungsgebrauch, der ihm bloss darum ziemte, weil er hätte sündigen können, nicht weil er gesündigt hatte. Freilich müssen wir annehmen, dass er nicht ein solches Sündenbekenntniss, wie Andere, ablegte, sich auch nicht vom Täufer in einer Bussermahnung als Sünder behandeln liess; diese Annahme ist aber leichter, als die Nichtanerkennung der Sündlosigkeit J. (*Strauss* I, 374.). Die Sache so gefasst, braucht man auch nicht anzunehmen, dass J. damals noch über seinen messian. Beruf in Zweifel gewesen sei (*Paul.*).

V. 16. καὶ — εὐθύς] Gew. steht εὐθύς oder εὐθέως vor dem Verb. (*Gersd.* I, 485.): daher hier und anderwärts, wo es nachsteht: 25, 15. Mark. 1, 31. 2, 12. 5, 13. 6, 25. Luk. 17, 7. Joh. 21, 3., umstellende LAA. vorkommen, die aber alle Correcturen zu seyn scheinen. *Fr.* zieht es zu βαπτισθείς, weil es sich von selbst verstehe, dass er nach der Taufe heraufgestiegen; allein ebenso gut kann man sagen, dass ἀνέβη ἀπὸ τ. ὕδατος überflüssig sei. Nach *Schneckenb.* S. 85. löste Matth. das καὶ εὐθέως ἀναβαίνων des Mark. ins Verb. finit. auf, behielt jedoch das unpassende εὐθέως oder εὐθύς bei. Beides unnöthige Spitzfindigkeiten, veranlasst durch das Anstossnehmen an einer alterthümlichen, umständlichen Erzählungsweise (vgl. Mark. 5, 36.). ἀνεῴχθησαν αὐτῷ οἱ οὐρανοί] ist nicht bloss von Erheitrung des Himmels (*Paul.*) oder von einem Blitzstrahle (*Kuin.* vgl. *Sil.* It. 1, 535 sqq.: scisso coelo erupit — fragor; *Heyne* ad *Virg.* Aen. III, 198. Hebr. Ev. bei *Epiph.* Haer. XXX, 13.: καὶ εὐθὺς περιέλαμψεν τὸν τόπον φῶς μέγα; *Iustin.* Dial. c. Tryph. p. 315. ed. Colon.: πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ — letztere Berichte beschreiben aber keinen Blitz—), sondern von einer Oeffnung des Himmels, wie Ezech. 1, 1. Joh. 1, 52. AG. 7, 56. zu verstehen. Diese Stellen beziehen sich freilich auf ein inneres, geistiges Schauen und es fragt sich, ob ein solches hier anzunehmen sei. Unbedenklich ist diese Annahme nach dem Vorgange des *Orig.* c. Cels. I, 48. *Theod.* Mopsv. b. *Münter* fragmm. patrr. graec. I, 142. bei Joh. 1, 32., wenn da eine ächte Aussage des Täufers vorliegt: hingegen nicht bei Luk. 3, 22., wo der Vorgang wegen des σωματικῷ

εἴδει ein objektiver ist; auch nicht bei Matth., wenn das schauende Subjekt, wie sicher bei Mark. (obgleich *Schneckenb.* anders urtheilt) J. ist; denn da die himmlische Stimme von diesem in der 3ten Person spricht, so müssen Andere (wenigstens der Täufer) Mitschauende oder doch Mithörende gewesen seyn. Wirklich bezieht sich αὐτῷ scheinbar auf J. als nächstvorhergehendes Subj.; allein Joh. ist das handelnde Subj. der ganzen Erzählung (vgl. διεκώλυεν, ἀφίησιν), während J. nur passiv ist: mithin dürfen und müssen wir mit *Bleek* (St. u. Kr. a. a. O. S. 433.) u. *Kern* über d. Matth. S. 121. αὐτῷ auf ihn beziehen und somit Matth. mit Joh. in Einklang setzen, ihn auch im Vergleich mit Mark. und Luk. als den ursprünglichern ansehen (geg. *Schneckenb.*), obgleich es zweifelhaft ist, ob er sich die Sache innerlich gedacht hat, vgl. V. 17. καὶ εἶδε — ἐπ' αὐτόν] der Hauptgedanke: der heil. Geist theilte sich J. mit. Diese Mittheilung beschreibt das A. u. N. T. als ein plötzliches, äusserl. Ereigniss (4 Mos. 11, 25. 1 Sam. 9, 6. AG. 2, 3. 8, 17.), und braucht davon die Ausdrücke *kommen*, *fallen*, *ruhen*, *ausgegossen werden:* hier steigt er vom Himmel (Matth. sagt mit ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν zu wenig; bezeichnender und vor den Propheten auszeichnend ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν b. Joh.). Auffallend und ungew. ist die Vergleichung ὡσεὶ περιστεράν, die wir nicht mit *Fr. Lücke*, *Bleek* u. A. auf καταβαῖνον beziehen dürfen, so dass damit die *Schnelligkeit* oder das *Bleibende* des Herabkommens bezeichnet wäre — denn die Vergleichung wäre ziemlich unbedeutend und wenig charakteristisch —; auch nicht mit *Olsh.* auf den Charakter des Geistes, so dass dieser als der reine bezeichnet wäre, weil die Taube Sinnbild der Reinigkeit gewesen — denn diese Vergleichung würde einmal ohne Anlehnungspunkt, sodann unschicklich seyn, weil es sich von selbst versteht, dass der Geist rein ist (eher würde ich den Vergleichungspunkt in die Sanftmuth setzen, so dass J. Begeisterung im Gegensatz der eines Simson, Elias, als eine sanfte, sanft sich äussernde gedacht wäre [das Widerspiel wäre der Adler des Joh. in dem bekannten Gemälde]: wenn nicht auch diese Vergleichung haltungslos und dadurch unschicklich wäre, dass ein specifischer Unterschied in den Geist gesetzt würde); — sondern die einzig richtige Beziehungsweise ist die gewöhnl. (wie sie Luk. mit seinem σωματικῷ εἴδει andeutet, aber nur ein wenig zu stark fasst) auf die Gestalt. So wie der Geist sonst in Gestalt von Feuerflammen erscheint, so hier in der eines Vogels, der in der religiösen Vorstellungsweise der damaligen Juden in einer gewissermassen stehenden Beziehung auf denselben gedacht worden zu seyn scheint. Es kann nicht für zufällig und willkürlich erklärt werden, dass in talmudischen und rabbinischen Stellen (*Fr.*, Chagiga f. 15, 1. b. *Wetst.**), *Ir Gibborim* ad Gen. 1, 2. b. *Schöttg.*

*) *Wetst.* hat nicht vollständig und nicht ganz richtig übersetzt. Die Stelle lautet: רוח אלהים מרחפת על פני המים כיונה שמרחפת על בניה ואינה נוגעת *Der Geist Gottes schwebte auf den Wassern, wie eine Taube, die über ihren Jungen schwebt und sie nicht berührt.* Allerdings bezieht sich hier die Vergleichung auf die Bewegung und nicht auf die Gestalt.

hor. hebr. I, 9.) der Geist Gottes, der auf den Wassern schwebt, als eine schwebende Taube bezeichnet, und auch sonst, von dieser Stelle abgesehen, in der Taube gedacht wird (Targ. Cohel. 2, 12. vox turturis = vox spiritus s.). Denn wenn auch dort nicht die analoge Vorstellung des Weltei's untergelegt wurde, so führte schon das Wort רחף nach 5 Mos. 32, 11., wo es vom Schweben eines Vogels gebraucht wird, in Verbindung mit der gerade im heidnischen Palästina heil. Bedeutung der Taube als Symbols der belebenden Naturwärme (*Creuzer* Symbol. II, 70 f. 80.), auf diese Allegorie. Da man nun den Geist 1 Mos. 1, 2. als Geist des Messias dachte (Bereschith rabba II. f. 4, 4. b. *Schöttg.* I, 9.) und selbst die noachische Taube mit ihm in Verbindung setzte (*Sohar* Num. f. 68. col. 271 f. b. *Schöttg.* II, 537 f.): so ist es erklärlich genug, wie die christl. Symbolik, wenn sie die *reale*, substantielle Erscheinung des Geistes über J. bezeichnen wollte, auf dieses Bild verfiel. Vgl. *Strauss* I, 386 ff. — Die Annahme von *Paul.*, J. und Joh. hätten, ein Zeichen erwartend, eine zufällig erscheinende Taube dafür genommen, ist einmal mit der Unwahrscheinlichkeit verbunden, dass fern von menschlichen Wohnungen eine Taube erschienen seyn soll, sodann gegen den Geist des Prophetism., der nicht auf Zeichen ausging, endlich gegen die Worte, welche nur den Geist mit einer Taube vergleichen, aber nichts von einem Zeichen sagen, auch nicht, dass Andere dasselbe wahrgenommen (vgl. Joh. 12, 29. s. *Lücke* zu Joh. 1, 32.).

V. 17. φωνή] nicht sc. ἐγένετο (*Kuin.*), weil das hebr. קוֹל elliptisch zu stehen pflegt; ἰδού kann nicht das Verb. subst. vertreten (*Fr.*), weil es sonst vor andern Verbb. steht. Die Stimme war kein Donner, der als Bath-Kol gedeutet wurde (diess würde, wie Joh. 12, 29., bemerkt seyn); es wäre unstreitig eine innere Stimme anzunehmen, wenn h. die ursprüngliche Aussage über eine prophet. Offenbarung vorläge; aber sollte diess auch Joh. 1, 32. der Fall seyn, so gilt der Schluss von dort auf hier nicht, weil Joh. diese Stimme nicht berichtet. Da nun auch sonst dieselbe Stimme vorkommt (17, 5.), ohne dass ein mit innerlicher Empfänglichkeit begabtes Subj. vorhanden ist: so werden wir hier die unklare, objektive, in der Ueberlieferung entstandene Vorstellung einer wirklichen, äussern Gottesstimme finden müssen. Die Worte der Stimme sind aus Ps. 2, 7., vielleicht auch aus Jes. 42, 1. entlehnt. ὁ υἱός μου] s. v. a. Messias, wie Ps. 2, 7. (dem historischen Sinne nach der theokrat. König (Joh. 1, 50. = βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ, Luk. 22, 70. = χριστός), jedoch nicht blosser Amtsname (so nur im Munde des Ungläubigen, die Sache äusserlich Nehmenden, Luk. a. a. O.), sondern Bezeichnung eines realen, durch Eigenschaften bedingten Verhältnisses zu Gott). ἀγαπητός] nicht = μονογενής (*Hesych. Schleusn. Bretschn.* u. A.), weil die LXX יָחִיד damit übersetzen (1 Mos. 22, 2. 12. Jer. 6, 26. u. a. St., wogeg. *Fr.*), sondern (wegen seiner Eigenschaften) *geliebt.* ἐν ᾧ εὐδόκησα] = אֲשֶׁר חָפַצְתִּי בוֹ, vgl. Ps. 18, 20. LXX 2 Sam. 22, 20. Der Aor. bezeichnet entweder das *Pflegen* (vgl. 23, 2.), oder die einmalige Handlung: *an dem ich Wohlgefallen gefunden habe*, wesswegen ich ihn als meinen Sohn angenommen habe; und letzteres ist das beste.

Die Taufe J. durch Johannes ist unstreitig histor. Factum (*Strauss* I, 390.), erscheint aber h. als die Inauguration des Messias, wahrsch. nach der Vorstellung der jüdischen Christologie, dass Elias denselben einweihen und bekannt machen werde (bibl. Dogm. §. 197. Not. b.). Die damit verbundene Mittheilung des Geistes an ihn lag in der messianischen Erwartung (vgl. Jes. 11, 2.); sie würde, als Wahrnehmung des Täufers, ebenfalls als histor. Factum anzusehen seyn, wenn dessen Anerkennung J. als Messias nicht bedeutenden Zweifeln unterläge (bibl. Dogm. §. 209. Anm. z. 11, 3. *Strauss* I, 331 ff.); so aber bleibt für den Christen die Thatsache, dass J. den Geist *hatte*, sicherer als die Art, wie er ihn *empfing*. Ohnehin stimmt es weder zu der Annahme einer übernatürlichen Erzeugung desselben, noch zu dem davon noch unabhängigen Glauben an ein höheres, harmonisches Geistesleben in ihm, ja, nicht einmal zu einer gewöhnlichen psychologischen Ansicht von ihm, dass jetzt erst und mit einem Male ein höheres Princip in ihn getreten sei.

Cap. IV, 1 — 11.

Jesus wird in der Wüste vom Teufel versucht.

V. 1. *τότε*] vgl. 3, 13. *ἀνήχθη*] *ward hinauf* in die höhere Wüste (vgl. 3, 1. die Sage nennt die Wüste Quarantania zwischen Jericho und dem Oelberge) *geführt;* denn in der Wüste wohnen die bösen Geister. *ὑπὸ τοῦ πνεύματος*] *von dem göttlichen Geiste*, den er empfangen hatte, nicht seinem eigenen Geiste (*Paul.*): es war ein göttl. Impuls, der ihn hinführte, vielleicht mit einer Art von Gewalt, wie AG. 8, 39. Philippus, oder wie 2 Kön. 2, 16. Elias. Es wird damit nicht ein ekstatisches Versetzen bezeichnet, wie Apok. 1, 10. 4, 2.: *ἐγενόμην ἐν πνεύματι*, 17, 3.: *καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς ἔρημον ἐν πνεύματι*, vgl. Ezech. 3, 12. 8, 3. 11, 24.; diess könnte eher mit *ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι* Luk. 4, 1. der Fall seyn, aber auch da spricht Alles gegen einen solchen Zustand. *πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου*] Zweck des *ἀνήχθη*, nicht bloss Erfolg. Dieser Zweck ist des Geistes um so weniger würdig, da die Versuchung, wenigstens die erste, willkürlich herbeigeführt war (vgl. V. 2.). Das Versuchen, auf die Probe Stellen ist ein sittliches (vgl. 1 Cor. 7, 5. 1 Thess. 3, 5. Jak. 1, 13.) und bezieht sich auf J. Treue gegen seinen messianischen Beruf. *ὁ διάβολος*] der *Verleumder* schlechthin, der Satan, weil er die Menschen bei Gott verleumdet und verklagt (Zach. 3, 1. Hiob 1, 6. 2, 4. Apok. 12, 10.): ohne Artikel, wie Joh. 6, 70., hiesse es ein menschlicher Verleumder oder Verräther; doch steht es auch in jener Bedeutung ohne Art., gleichsam als Nom. propr. (AG. 13, 10.). Die Annahme, dass es ein menschlicher Versucher gewesen, ist also sprachwidrig. Die persönliche Erscheinung des Teufels aber, selbst wenn sie eine verstellte menschliche war, wofür aber der Text keine Andeutung gibt, musste der Versuchung allen Reiz nehmen, da der Sohn Gottes ihn auf den ersten Blick erkennen musste. Das Böse, wenn es reizen soll, muss sich nicht in seiner eigenen hässlichen Ge-

stalt zeigen. *Olsh.* nimmt an, J. sei vom göttlichen Geiste verlassen gewesen und habe bloss als Mensch mit der menschlichen *ψυχή* die Versuchung bestanden: dann freilich hätte er den Teufel verkennen können. Aber der Text ist ganz gegen die Annahme. Der Geist führt J. in die Wüste (vgl. Luk. *πνεύματος ἁγίου πλήρης*), und es ist nicht gesagt, dass er ihn verlassen. J. wird als Sohn Gottes, als Inhaber göttlicher Kräfte, versucht: mithin wird die Anwesenheit des Geistes vorausgesetzt.

V. 2. *νηστεύσας*] unstreitig im strengsten Sinne, nicht etwa bloss vom Genusse einfacher Speisen zu verstehen; denn zuletzt hungert er (was in letzterem Falle nicht geschehen würde), und das vorbildliche Fasten Mose's (2 Mos. 34, 28.) und Elia's (1 Kön. 19, 8.) war auch ein gänzliches Enthalten von aller Speise. Vgl. Luk. 4, 2. Die *vierzig Tage* sind durch das Beispiel Mose's und Elia's und durch den häufigen Gebrauch der Zahl vierzig im A. T., besonders aber durch den vierzigjährigen Zug durch die Wüste, vorgezeichnet. Abgesehen von dem Unnatürlichen dieses Fastens sieht man den Zweck nicht ein, ja muss es zweckwidrig finden, indem es nicht zur Stärkung des Geistes diente, sondern zum Anlasse der Versuchung wurde. *ὕστερον*] ist eigentlich überflüssig, indem das vorhergehende Part. aor. schon das Fasten als vorhergehend und das Hungern als später folgend bezeichnet: es steht des Nachdrucks wegen, wie 21, 32. und wie bei den Griechen *οὕτως* (*Fr.*). Nach *Schneckenb.* soll es Matth. aus Luk. 4, 2. entlehnt haben, wo es aber noch überflüssiger steht und wahrscheinlich unächt ist.

V. 3. Der Hunger J. gibt Anlass zur *ersten Versuchung*. *ὁ πειράζων*] substantive gebraucht, wie *οἱ βόσκοντες* 8, 33. — *εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ*] Der Mangel des Art. vor *υἱός* ändert nichts am Sinne, da er oft vor dem Gen. fehlt (12, 24. 27, 40. 43. Mark. 1, 1. *Win.* S. 111.). Offenbar hat *Wolf* Unrecht, wenn er aus dieser Rede den Schluss zieht, der Satan habe an der Gottheit Christi gezweifelt; *Fr.* aber auch, wenn er verkennt, dass der Versucher die Sache problematisch macht und dadurch J. reizen will, einen Beweis davon zu geben (vgl. 27, 40.). Der Gedanke ist dieser: „du hungerst — wie unwürdig für den Sohn Gottes! bist du es, so reisse dich aus dieser Lage; sonst wird man dich nicht dafür erkennen dürfen.“ *Sohn Gottes* ist h. offenbar ein solcher, der mit göttlicher Macht ausgerüstet ist; also ist es nicht blosser Amtsname (vgl. 3, 17.). *εἰπέ, ἵνα*] *Fr.* künstelnd: dic eo consilio, ut etc., um den reinen Gräcismus zu retten. Aber im N. T. steht *ἵνα* st. des Inf. nach Verbb. des Befehlens, Bittens u. s. w. *Win.* S. 277 ff. Der Sohn Gottes soll durch das blosse Wort Brod aus Steinen schaffen nach Art göttlicher Allmacht. *οἱ λίθοι οὗτοι*] vgl. 3, 9. — V. 4. Die Antwort J. ist aus 5 Mos. 8, 3. nach den LXX entlehnt. Der Sinn der Stelle ist: der Mensch kann, wenn gewöhnliche Nahrungsmittel fehlen, durch Gottes Allmacht auf ausserordentliche Weise beim Leben erhalten werden, so wie die Israeliten in der Wüste durch das Manna, das aber nicht in dieser Stelle als *himmlisches* Nahrungsmittel dem *irdischen* entgegengesetzt wird (*Olsh.*). Dieser Sinn reicht auch h. voll-

kommen aus, und passt auf den gegenwärtigen Fall: J. will mit diesen Worten sagen: Ich überlasse es Gott, für die Erhaltung meines Lebens zu sorgen, werde nicht selbstsüchtig und willkürlich durch ein Wunder mir helfen. Unnöthig ist daher und übrigens mit den Worten nicht recht verträglich der von *Fr.* u. *Usteri* (St. u. Kr. IV, 784.) gefasste geistige Sinn: der Messias lebt nicht allein vom Brode (sinnlich), sondern von Erfüllung des göttl. Willens (vgl. Joh. 4, 32. 34.); oder wie es *Olsh.* fasst: vom Vertrauen auf das erhaltende Wort Gottes. *πᾶν ῥῆμα* ist nicht das Wort Gottes überhaupt, sondern je ein Befehl, Machtwort Gottes. Dass aber von irdischen Nahrungsmitteln gar nicht die Rede seyn soll, ist ganz gegen die Beziehung auf das Manna, welche h. ebenfalls Statt findet, indem ja dort die Israeliten gerade die Sünde begingen, zu welcher hier J. gereizt werden soll, indem sie zwar kein Wunder zu ihrer Erhaltung thaten, aber Gott zu einem solchen herausforderten. Das Manna kam allerdings vom Himmel, war aber doch ein körperliches Nahrungsmittel. *ζῆν ἐπί*] = חָיָה עַל, *auf etwas leben* (*ἐπί*, עַל von der Basis). *ζήσεται*] = יִחְיֶה, *kann*, *mag leben.* *ὁ ἄνθρωπος*] *der Mensch*, generisch, nicht: der Messias (*Fr.*). Der Art. hat gute Zeugen für sich, könnte aber doch aus den LXX ergänzt seyn. *ἄνθρωπος* wäre *ein Mensch.* *ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ*] = עַל־כָּל־מוֹצָא פִי יְיָ. מוֹצָא ist was aus dem Munde Jehova's hervorgeht, was er ausspricht (vgl. מוֹצָא שְׂפָתַיִם 5 Mos. 23, 24.), sein Wort, h. sein schaffendes und zugleich gewordenes (vgl.: „er spricht's, so geschieht's"). Der Zusatz *ῥήματι* ist daher nicht unpassend, heisst aber nicht *Ding* (*Paul.*); so hat es wenigstens Luk. nicht verstanden, welcher sagt: *ἐπὶ παντὶ ῥήματι θεοῦ.*

V. 5. Die *zweite Versuchung*, bei Luk. die dritte, offenbar falsch, da sie, wenn die, welche bei Matth. die dritte Stelle einnimmt und durch die sich die entscheidende Absicht des Versuchers enthüllt, vorhergegangen, überflüssig gewesen wäre. Die Umstellung bei Luk. kann aus der Ueberlegung erklärt werden, wie unwahrsch. es sei, dass Christus mit dem Teufel erst solle aus der Wüste nach Jerusalem, und von da wieder ins Gebirge gegangen seyn (*Schleiermach.* Schr. d. Luk. S. 55 f.). *Schneckenb.* dagegen (erst. kan. Ev. S. 46.) findet die Ursprünglichkeit auf Seiten des Lukas. *παραλαμβάνει*] *nimmt ihn mit sich*, wahrsch. durch eine übernatürliche Gewalt, wobei es aber auffallend ist, dass der Gottessohn derselben Preis gegeben war. *ἐν πνεύματι*, in Verzückung (*Olsh.*), kann es nicht geschehen seyn, denn es gibt nach biblischer Ansicht keine andere Verzückung als durch den guten Geist. J. wäre schon dem bösen unterlegen, wenn er sich durch böse Macht in eine Lage hätte versetzen lassen, in welcher ihm der Anlass zu sündigen kam. *τὴν ἁγίαν πόλιν*] Jerusalem, vgl. 27, 53. 2 Makk. 9, 14. *Joseph.* Antt. IV, 4, 4. *ἵστησιν*] BCD. u. a. Codd. *ἕστησεν*; nicht genug bezeugt und vielleicht aus Luk. herübergenommen. *τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ*] ein Ausdruck, der nur noch b. *Hegesipp* in *Euseb.* K. G. II, 23. vorkommt, wo erzählt ist, dass die Juden den Jakobus auf das *πτ. τ. ἱερ.* gestellt und von da herabgestürzt haben. *πτερύγιον* (*Hesych.* = *ἀκρωτήριον*) ist bei den

LXX = כָּנָף 4 Mos. 15, 38. 1 Sam. 24, 5., *Saum* des Kleides. Nun kommt כנף Dan. 9, 27. wahrsch. vom Tempel als das Aeusserste, das *Dach* oder die *Zinne* desselben vor: mithin ist diese Bedeutung auch h. ziemlich gewiss; unentschieden aber bleibt es, ob es die Zinne des Tempelgebäudes, oder der Halle Salomo's ist, welche letztere über einem Absturz stand, und daher in unsrer Stelle passender ist, zumal da man wegen der auf dem Tempeldache befindlichen Spitzen u. der Heiligkeit des Gebäudes schwerlich hinaufzusteigen pflegte; hingegen bei *Euseb.*, wo *ναοῦ* und *ἱεροῦ* wechseln und der herabgestürzte Jakobus sich nicht todt fällt, so dass die Höhe nicht beträchtlich gewesen seyn kann, ist unstreitig das Tempelgebäude selbst gemeint. — V. 6. Die Aufforderung, sich von der Tempelzinne herabzustürzen, soll J. zu einem ehrgeizigen, prunkenden Missbrauche seines Vertrauens auf Gottes Schutz veranlassen; ein plumper Versuch nach Fehlschlagung des ersten, der weit mehr Erfolg versprach. Gewandt ist es dagegen vom Versucher, dass er seine Zumuthung aus der Schrift zu beschönigen sucht, aus welcher J. vorher eine Vertheidigungswaffe entlehnt hatte. Es ist falsch, wenn *Usteri* (St. u. Kr. 1832. IV, 785.) behauptet, die Stelle Ps. 91, 11 f., die vom Frommen überhaupt handelt, sei bereits schon auf den Messias gedeutet worden; der Versucher argumentirt nur so: wenn du Sohn Gottes bist, so wird, was die Schrift dem Frommen verheisst, an dir besonders in Erfüllung gehen. Matth. hat übrigens nach *ἐντελεῖται περὶ σοῦ* die Worte *τοῦ διαφυλάξαι σε ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου* weggelassen; Luk. hat etwas davon. — V. 7. *πάλιν*] gehört zu *γέγρ.* und ist nicht auf die V. 4. von J., sondern auf die vom Versucher angeführte Stelle zu beziehen; es ist eigentl. *wiederum* (anderwärts), aber dem Sinne nach *ungefähr* (was auch *Fr.* zugeben wird) s. v. a. *dagegen.* Die Stelle 5 Mos. 6, 16. bezieht sich auf den Vorgang bei Massa (2 Mos. 17, 2.). Gott *versuchen* ist s. v. a. ihn durch murrendes Herausfordern auf die Probe stellen, ob er helfen könne (vgl. Ps. 78, 19 f.).

V. 8. *Dritte Versuchung*, bei welcher sich der Teufel enthüllt und zugleich sein Endzweck, den Messias ganz von Gott abwendig zu machen, hervortritt. Der hohe Berg, von dem man alle Reiche der Welt sehen konnte, darf nicht in der irdischen Geographie gesucht werden: es ist nicht etwa der Oelberg, und *κόσμος* ist nicht Palästina (*Kuin.*). Luk. deutet das Zauberische der Sache durch *ἐν στιγμῇ χρόνου* an. *τὴν δόξαν αὐτῶν*] die reichen Fluren, die herrlichen Städte und Paläste, vielleicht auch (obgleich man diess nicht von einem Berge sehen kann), die Reichthümer derselben. — V. 9. Dieses Anerbieten setzt eines Theils voraus, dass der Teufel Weltherrscher, *ἄρχων τοῦ κόσμου* (Joh. 12, 31.), *κοσμοκράτωρ* (Eph. 6, 12.), Beherrscher der Heiden ist (*Sanhedr.* fol. 94, 1. שר העולם. Glossa: princeps mundi est angelus, cui traditur totus mundus; vgl. Luk. *ἐμοὶ παραδέδοται*); andern Theils schliesst es sich an die weltliche Messiashoffnung an, und hat den Sinn: J. solle ein weltliches Reich gründen. Die Bedingung, welche der Teufel J. macht, ihn *anzubeten*, ihm göttliche Ehre zu erweisen, ihn als Gott und Herrn anzuerkennen

(vgl. d. folg. Vers), beruht auf der dualistischen Idee eines Strebens des Satans nach göttlicher Herrschaft und der Ansicht, dass die Stiftung eines weltlichen Reiches sich mit dem rein göttlichen Zwecke des Messias nicht vertrage, sondern ein Abfallen von Gott sei. An Abgötterei ist mit *Strauss* nicht zu denken. — V. 10. ὕπαγε κτλ.] Der Unwille J. bricht los gegen den Versucher, den er als Satan (zu spät) erkennt und bezeichnet. Ueber die LA. ὀπίσω μου sind die Autoritäten getheilt, jedoch ist das Uebergewicht derselben (123 Codd.) dafür; dass sie schon alt ist, erhellt aus der Einschwärzung derselben in Luk., wo die ganze Rede ὕπαγε ὀπίσω μου σατανᾶ von denselben Zeugen zum Theil, die h. ὀπίσω μου lesen, weggelassen wird und wahrsch. unächt ist. *Griesb. Matthäi, Paul. Vater* nehmen sie auf, theils als mehr bezeugt, theils weil die Weglassung durch die Meinung (Pseud. *Ignat.* ep. ad Philipp. §. 12., *Orig. Hieron. Victor, Euthym.*), dass ὕπαγε ὀπίσω μου die h. unpassende, hingegen Matth. 16, 23. passende Bedeutung: *folge meinen Fussstapfen* habe, veranlasst sei (*Griesb.* comment. crit.). Diese Erklärung hält auch *Fr.* für die einzig richtige und verwirft darum die fragliche LA. Aber sie ist einmal keineswegs sprachlich nothwendig. ὀπίσω μου kann heissen *hinter mich* (LXX 1 Kön. 14, 9. ἐμὲ ἔρριψον ὀπίσω σου), so wie εἰς τὰ ὀπίσω *rückwärts* (Joh. 18, 6. 20, 14.). Sodann ist sie Matth. 16, 23. unstatthaft: J. kann nicht dem Petrus zugleich sagen: nimm deine Stelle als Schüler hinter mir ein, und ihn Satan nennen: in diesem Augenblicke herrscht das Gefühl des abstossenden Unwillens ganz bei ihm vor. Und so werden wir dem Uebergewicht von Zeugen für diese LA. nicht widerstehen können, obgleich der Sinn: *fort, mir aus den Augen*, h. zu schwach und die Möglichkeit vorhanden ist, dass sie aus der Parallelstelle eingeschoben worden. — Die Stelle 5 Mos. 6, 13. ist frei nach den LXX, welche μόνῳ einschieben, angeführt, jedoch mit Vertauschung ihres φοβηθήσῃ mit προσκυνήσεις, wegen des προσκ. in der Rede des Satans.

V. 11. διακονεῖν] *bei Tische aufwarten, für den Unterhalt sorgen*, 8, 15. 25, 44. 27, 55. Auch dem Elias bringt ein Engel Speise 1 Kön. 19, 5. — Die *buchstäblich historische* Auffassung dieser Erzählung, nach welcher der Satan in leibhaftiger Erscheinung auftritt, wobei sich noch *Michaelis* und *Storr* beruhigen konnten, hat selbst auf dem Standpunkte des willigsten Glaubens an Uebernatürliches zu viel Schwierigkeiten, als dass sie noch unsrer Zeit genügen könnte. Die Annahme einer Versuchung durch einen Menschen (*Herm. v. d. Hardt, Kuin.* u. A.) hätte als absurd nicht neuerlich wieder empfohlen werden sollen (*Tüb. theol. Quartalschr.* 1828. 1. u. 2. H.). Um aber doch eine geschichtl. Wahrheit festhalten zu können, hat man den erzählten Vorgang als einen *innerlichen* aufgefasst, entweder ganz einfach als einen durch langes Fasten und Nachdenken veranlassten innern Kampf mit aufsteigenden Gedanken, die sich der Phantasie als Versuchungen des Satans dargestellt (*Eichhorn* A. Bibl. III, 283 ff., Beiträge z. Beförd. d. vernünft. Denkens in der Relig. H. 3. *Thaddäus* die Versuch. Christi u. s. w. Bonn 1789.), oder als Vision, welche entweder auf reale Weise vom Teufel bewirkt

war (*Olsh.*) oder auf traumartige Weise in Folge von gehabten Gedanken dieser Art entstand (*Paul.*), oder als eigentl. Traum (*Meyer* in St. u. Kr. 1831. II, 320 ff.). Aber keine dieser Annahmen (die Unwürdigkeit der erstern bei Seite gesetzt) verträgt sich mit dem Inhalte und Tone der Erzählung, nach welcher der Teufel zu J. getreten, nicht aber teuflische Gedanken in ihm aufgestiegen seyn sollen, und welche ohne die sonst übliche Angabe, dass es eine Ekstase oder ein Traum gewesen sei, Geschichte, mit Geschichte verbunden, erzählt. Selbst die ausserordentlichen Ortsveränderungen und die Darstellung der ganzen Welt „in einem Augenblicke" deuten nicht auf etwas dergleichen, sondern nur auf eine zauberhafte Wirkung. Die Annahme einer Vision widerspricht ferner dem klaren, besonnenen Charakter J., von welchem sonst nichts der Art erzählt ist; endlich wird dadurch der Erzählung alle sittliche Bedeutung genommen. Die Annahme einer *collektiv-objektiven sinnbildlichen Darstellung* nicht eines einzelnen Faktums, sondern aller der versuchenden Gedanken, welche J. in Beziehung auf sein Messiaswerk entgegentreten, wobei man die Sündlosigkeit desselben so gut als möglich zu retten sucht (*Ullmann* Sündlosigk. J. 2. Aufl. S. 84 ff. *Hase* Leben J. 2. Aufl. §. 55. u. A.), ist theils durch die Schwierigkeit, welche die Form der Erzählung darbietet, theils durch den Umstand gedrückt, dass „J. Verstand müsse schadhaft gewesen seyn, wenn er je zu etwas der Art, wie die zweite Versuchung bei Matth. ist, Lust empfunden" (*Strauss* I, 411.); oder, fasst man alle Versuchung nur als eine von aussen gegebene und *gedachte* (*Ullm.*), wenn er so etwas auch nur gedacht hätte; wozu noch kommt, dass das Bewusstseyn einer solchen zu Schauwundern zu missbrauchenden Wunderkraft weder in J. noch in den Aposteln vorausgesetzt werden kann. An letztere Annahme schliesst sich die einer *Parabel* (*J. E. Chr. Schmidt* Bibl. I, 59 f. *Schleiermach.* Schr. d. Luk. S. 54 f. *Usteri* St. u. Kr. II, 3. 456 ff.), worin weniger die eigenen Erfahrungen J., als das, was seinen Jüngern zu beachten war, dargestellt seyn soll. Allein ausser der hier wiederkehrenden Schwierigkeit in Betreff der Form (*Hasert* in St. u. Kr. III, 10. 74 ff.) begreift man kaum die Nutzbarkeit einer solchen Parabel für die Jünger J. Da nun die Stellung dieser Erzählung in der Lebensgeschichte in jedem Falle als ungeschichtlich und der Inhalt als sinnbildlich angesehen werden muss: so ist die Annahme eines *Mythus*, d. h. einer frei aus religiösen Zeitideen entstandenen Sage, die natürlichste (*Usteri* St. u. Kr. 1832. IV, 780 ff. *Strauss* I, 419 ff.). — Andere wollen wenigstens etwas Historisches retten, und nehmen den Aufenthalt J. in der Wüste als Veranlassung an (*Ziegler* in *Gablers* Journ. V, 201. *Schmidt* Bibl. II, 222.). Man könnte eher für den Lehrinhalt gewisse Veranlassungen in symbol. Reden Jesu, wie Matth. 12, 43 ff. Luk. 10, 18. 22, 31 ff. Joh. 14, 30., annehmen, wenn sich derselbe nur als allgemein nutzbarer erwiese. Die Bedeutung dieses Mythus aber ist folgende.

Der Satan ist der Feind des Messias und seines Reiches, und dieser — ohnehin dem sittlichen Kampfe unterworfen (Hebr. 4, 15.) — musste, wie während seines ganzen Wirkens (Matth. 13, 59.)

und am Ende seines Lebens (Joh. 14, 30.), so auch gleich bei seinem Auftritte mit ihm kämpfen. Wie der Ankläger der Menschen Hiob geprüft hatte, so prüfte er auch den Messias, und zwar anfangs durch die Lust der Welt, zuletzt durch die Schrecken derselben (*Hase*). (Von einer Versuchung des Messias durch den Teufel eine Andeutung in Pesikta b. *Schöttg*. hor. II, 538.) Das Einzelne hat verschiedene Anknüpfungspunkte. Die Weihe der Taufe führte auf die Idee einer Prüfung. Die Wüste war die Wohnung der bösen Geister; in der Wüste war das Volk Israel 40 Jahre geprüft worden (5 Mos. 8, 2. LXX); daselbst hatte Moses 40 Tage und 40 Nächte gefastet. Die erste Versuchung lehnt sich an 2 Mos. 16.; die zweite, ihrem Inhalte nach, an die Sünde Israels in der Wüste, Gott zu versuchen, der Form nach an Ps. 91, 11 f.; die dritte ging aus dem Hauptgegensatze der christlichen Christologie mit der jüdischen hervor. Der Dienst der Engel endlich hat sein Vorbild in der Geschichte Elia's.

Dritter Theil.

Cap. 4, 12 — 18, 35.

Geschichte der Wirksamkeit Jesu in Galiläa.

Erste Hälfte.

Cap. 4, 12 — 10, 42.

Seine erste Wirksamkeit bis zur Aussendung der Apostel einschliesslich.

Cap. IV, 12—17.

Auftritt Jesu in Galiläa.

V. 12. ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς κτλ.] die Auslassung von ὁ Ἰησοῦς ist nicht genug bezeugt, um gebilligt zu werden. παρεδόθη] *überliefert*. Die Evangg. brauchen dieses Wort nicht nur mit den Zusätzen εἰς φυλακήν, εἰς χεῖρας ἀνθρώπων u. dgl., sondern auch absolute (24, 10). Matth. findet in der Gefangennehmung des Täufers den Beweggrund der Rückkehr J. nach Galiläa. Aber dieses ist 1) falsch, wenn es wahr ist (Joh. 3, 24.), dass diese Gefangennehmung später erfolgte, und J. Reise nach Galiläa durch die Hochzeit zu Kana veranlasst war (Joh. 1, 44. 2, 1.); 2) erscheint es als unzweckmässig, wenn nämlich J. es zu seiner Sicherheit gethan haben soll, (und das ist doch wohl die Vorstellung des Evang., nicht, dass er es darum gethan, damit dem durch den Verlust des Johannes in Finsterniss versetzten Galiläa das Licht des Messias aufginge, *Fr.*) da ja Galiläa ebenfalls, wie Peräa dem Herodes Antipas gehörte. Indessen lässt sich letztere Schwierigkeit so heben, J. habe sich nur aus dem Wirkungskreise des Johannes entfernen wollen, um nicht eine gefährliche Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Jene Unrichtigkeit aber gehört zur ältesten evangelischen Tradition, indem ihr Joh. 3, 24. ausdrücklich widerspricht: mithin verliert Matth. dadurch nicht, sondern behauptet eher den Vorzug der Ursprünglichkeit vor Luk., welcher 3, 19. dieselbe vermeidet (gegen *Schneckenb.* erst. kan. Ev. S. 79.).

V. 13 f. Ueber εἰς s. 2, 23. *Kapernaum* (*Καφαρναούμ* ist zwar nicht vollständig bezeugt, aber wahrsch. die ältere hebraisirende Form = כפר נחום) lag an der Grenze der Stämme Sebulon und Naphthali (so erklärt man gew. ἐν ὁρίοις κτλ., wenn nicht der Evang. vielmehr unbestimmt sagen will: im *Gebiete*, um einen Anknüpfungspunkt an die Weissagung zu gewinnen, was um so wahrscheinlicher ist, als die Eintheilung in Stämme damals nicht mehr bestand); am See Genezaret (Joh. 6, 17.), daher *παραθαλασσία*, nicht weit vom Einflusse des Jordans in denselben, und hatte eine Synagoge (Joh. 6, 59.). Es kommt im A. T. nicht vor, und ist wahrsch. erst nach dem Exil erbaut worden. Ueber den Grund der Ortsveränderung s. Luk. 4, 16—30. Der Evang. findet in J. Auftritt in Galiläa nicht die Absicht (*Fr.*), sondern den objektiven Zweck (ἵνα πληρωθῇ ist zu nehmen, wie τοῦτο δὲ γέγονεν ἵνα) der Erfüllung der Weissagung Jes. 8, 23. 9, 1., welche dem durch die Assyrer schwer heimgesuchten nördlichen Galiläa und Gilead (2 Kön. 15, 29.) Heil verheisst (vgl. *Gesen.* u. *Hitz.* z. d. St.). Dieses Heil ist allerdings im Sinne des Propheten messianisch (vgl. V. 5 ff.), aber, nach alttheokratischer Ansicht, politischer Art: Befreiung der weggeführten Einwohner aus der Gefangenschaft, Wiedervereinigung mit dem davidischen Reiche; im Sinne des Evang. aber, der weder auf die Zeitbeziehung, noch auf den Zusammenhang Rücksicht nimmt, ist es das geistige Licht des Evangeliums. Ob ihm dabei die Erwartung, dass der Messias sich zuerst in Galiläa offenbaren werde (*Sohar* Exod. f. 11. bibl. Dogm. §. 199. Not. d.), vorgeschwebt habe, steht dahin. Die Uebersetzung der Stelle ist frei nach dem Hebräischen gegeben. γῆ — τῶν ἐθνῶν] Diese Worte, im Hebräischen Objekt des vorhergehenden Satzes, bilden h. mit dem in Opposition getretenen ὁ λαός das Subjekt des folgenden Satzes; zur Annahme von Vocativen sehe ich h. um so weniger Grund, als dazu ὁδὸν θαλάσσης ganz und gar nicht passt. Da man nicht mit *Fr.* ohne alle Zeugnisse (denn Ueberstzgg., wie Vulg., It., geben *hier* keine) ὁδός lesen kann, so muss man bei der gewöhnl. Erklärung: *auf dem Weg am Meere hin* stehen bleiben: (*Theoph. Euthym.* suppliren κατά; besser nimmt man den sonst, 2 Mos. 13, 18. 1 Sam. 6, 9., bei Verbb. der Bewegung vorkommenden Accus. h. als Bezeichnung der Lage, wie er ja auch adverbialiter gebraucht wird, vgl. *Win.* S. 187.). ὁδὸς θαλ. ist h. nicht *Weg zum Meere* (1, 12.), sondern *W. am M.*, was nach 8, 27. möglich ist. πέραν τοῦ Ἰορδάνου] *das Land jenseit des Jordans:* es scheint, Matth. denkt hierbei an die Wirksamkeit J. am jenseitigen Ufer. Γαλ. τῶν ἐθνῶν] = גליל הגוים, *Kreis der Heiden*, ist Galilaea superior, der nördliche zu Naphthali gehörige Theil, wo Heiden mit Juden vermischt wohnten. ὁ καθήμενος ἐν σκότει] nicht obvolutus subtracto Johanne doctore tenebris (*Fr.*), denn Joh. hatte gar nicht in Galiläa gelehrt, sondern von der geistigen Finsterniss, in welcher sich Galiläa besonders befand, zu verstehen. ἐν χώρᾳ κ. σκιᾷ θανάτου] = ἐν χώρᾳ σκιᾶς θαν., בארץ צלמות. σκ. θαν. hat Matth. wohl in einem stärkern Sinne, als das hebräische צ׳ hat, von verderblicher Finsterniss, von der Finsterniss des geistigen Todes, verstanden.

V. 17. *ἀπὸ τότε*] *Von da an;* nicht gut griechisch, vgl. *Phrynich*. ed. Lob. p. 460. *ἤρξατο*] ist in sofern überflüssig, als in dem *ἀπὸ τότε* schon der Begriff des Anfangens liegt: es haben sich zwei Redeweisen: *τότε ἤρξατο* und *ἀπὸ τότε ἐκήρυξε* vermischt. Vgl. *Fr*. zu Matth. 26, 21. Die Predigt J. ist ganz dieselbe mit der des Täufers (3, 2.), und enthält von ihm als dem Messias keine Andeutung.

Cap. IV, 18 — 22.

Berufung von vier Aposteln.

V. 18. *ὁ Ἰησοῦς* ist durch ein Uebergewicht von Zeugen für unächt erklärt und verdankt seine Entstehung den Evangelistarien. *τὴν θάλασσαν Γαλ.*] = יָם־כִּנֶּרֶת, See Genesareth. *δύο ἀδελφούς*] Sie werden so aufgeführt, als kämen sie h. zum ersten Male mit J. in Berührung; aber nach Joh. 1, 35—42. waren sie schon mittelst ihres Meisters Johannes mit ihm in ein gewisses Verhältniss getreten. *τὸν λεγ. Πέτρον*] *mit dem Beinamen Petrus*, in der Landessprache כֵּיפָא, griech. *Κηφᾶς* (welches bei Paulus mit *Petrus* wechselt, während die Evangg. mit Ausnahme von Joh. 1, 42. immer nur das letztere haben — ein Beweiss, dass der Hellenismus in ihnen überwiegt) d. i. *Fels*, *Felsenmann*, Mann von festem entschiedenem Charakter, vgl. 16, 18. Joh. 1, 42. Matth. führt h. diesen Beinamen als bekannt an (vgl. 1, 16.). *ἦσαν γάρ*] *γάρ* ist erklärend: sie warfen das Netz aus; denn das brachte ihr Fischerhandwerk mit sich. Als arm haben wir sie uns nicht zu denken; denn sie hatten ein Haus in Kapernaum, und die mit ihnen in Gemeinschaft stehenden Söhne Zebedäi (Luk. 5, 7. 10.) hatten Taglöhner (Mark. 1, 20.). — V. 19. *δεῦτε ὀπίσω μου*] = לְכוּ אַחֲרַי, 2 Kön. 6, 19. d. i. werdet meine Begleiter, Schüler. *καὶ — ἀνθρώπων*] *καί* (wie ו in jener Stelle) consecutivum, so, vgl. 5, 15. 26, 2. Jak. 4, 7.; an sich freilich bloss copulativum (*Fr.*). Die Rede J. ist heiter, witzig und aufmunternd. Aehnlich Luk. 5, 10. — V. 20. *εὐθέως*] am natürlichsten, ohne Annahme eines Hyperbaton (*Fr.*), mit *ἀφέντες* zu verbinden. Dieses Verlassen und Nachfolgen ist nicht bloss auf den nächsten Ausgang J. (*Paul.*), sondern auf den ganzen apostolischen Beruf zu beziehen (Vgl. 9, 9. 19, 21.). Wenn nun Joh. 1, 37 ff., wo nicht die Berufung dieser Apostel (V. 44.), doch wenigstens die Anknüpfung eines bleibenden Verhältnisses derselben mit J. berichtet, in Folge deren er wirklich gleich darauf 2, 2. in Gesellschaft von Jüngern erscheint: so findet sich zwischen ihm und unsrem Evang. ein Widerspruch (*Fr. Strauss* I, 522.). Und löst man denselben auch durch die Annahme, dass es sich h. erst um die Berufung zum Apostelamte handle, so ist doch Matth. nicht von der Unrichtigkeit der Darstellung freizusprechen; denn offenbar will er sagen, dass diese Jünger ganz unvorbereitet auf J. Ruf sich aufmachen und ihm folgen. — V. 21. Auch der eine dieser beiden, Johannes, scheint Schüler des Täufers und mit J. schon bekannt gewesen zu seyn (Joh. 1, 37 ff.) *Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου*] zum Unterschiede von Jak. Sohn des Alphäus.

Wenn auch unsre Erzählung nicht gerade (wie *Strauss* I, 525. behauptet) eine mythische Nachbildung der Berufung des Elisa durch den Propheten Elia (1 Kön. 19, 19 ff.) ist und sie darin überbietet, dass die Apostel sich nicht erst, wie jener, von Vater und Mutter verabschieden (vgl. 8, 21 f.): so trägt sie doch sicher den Charakter der Sage, so wie dieser auch die Erzählung vom Fischzuge Petri (Luk. 5, 1 ff.), welche die unsrige ausschliesst, angehört.

Cap. IV, 23 — VII, 29.

Die Bergpredigt.

Diese grosse Masse zerfällt in folgende Theile: 1) *Veranlassung*, 4, 23—25.; 2) *Einleitung*, 5, 1. 2. 3) *Eingang in einer Ansprache an die Zuhörer*, 5, 3—16.; 4) *der Kern der Rede* oder die *Abhandlung: Erklärung des auftretenden Messias über seine Ansichten von der von ihm zu erwartenden neuen Gesetzgebung und der von ihm geforderten Frömmigkeit*, 5, 17 — 6, 18.; 5) *einzelne kleinere und grössere Lehrsprüche*, 6, 19 — 7, 12.; 6) *Schlussermahnungen*, 7, 13 — 27.; 7) *Schluss des Berichterstatters*, 7, 28. 29.

Der Zweck bei dieser herrlichen und in der Hauptsache wohlgeordneten Rede ist unläugbar der: sich über die Anforderungen, die er an seine Jünger macht, und über das, was sie hinwiederum von ihm zu erwarten haben, besonders in Beziehung auf das Gesetz, dessen Bestätigung und Auslegung, zu erklären. Die Rede ist ein Compendium der Lehre J., und ein Seitenstück der Gesetzgebung auf Sinai. (Jedoch ist die Frage, ob der Evang. sich dieser Parallele bewusst sei; auch darf man die Seligpreisung nicht mit der Segnung auf dem Berge Garizim vergleichen). Um aber diese Rede sowohl im Ganzen als im Einzelnen recht zu fassen, kann man die Vorfrage nicht umgehen, in welchem Verhältnisse sie zu der verwandten, aber abweichenden Rede bei Luk. 6, 20—49. stehe, welche etwas später gestellt ist, und wobei die abweichenden Umstände vorkommen, dass sie J. nicht *auf einem Berge*, sondern *von einem Berge herabsteigend*, *ἐπὶ τόπου πεδινοῦ*, nicht *sitzend*, sondern *stehend* hält, obgleich er bei Luk. wie bei Matth. nach geendigtem Vortrage nach Kapernaum geht, und den Knecht des Hauptmanns heilt. Dass die Rede bei Luk. nicht, wie *Augustin.* de consensu evangg. II, 19. *Andr. Osiander* und andere luthersche Harmonisten, selbst noch *Büsching*, *Hess*, *Storr*, *Gratz* angenommen, eine andere, zu einer andern Zeit gehalten, sondern dieselbe, nur verschieden überliefert, sei, ist jetzt fast allgemein eingestanden, indem man auch sonst in den evangelischen Berichten, sowohl in Thatsachen als Reden, Verschiedenheiten anzuerkennen sich genöthigt sieht. Dass J. zuweilen sich selbst wiederholt haben könne, muss man zugeben; aber schwerlich hat er diess mit grössern Reden, und in jedem Falle nicht auf solche Weise gethan, wie Luk. diese Rede wiedergegeben hat. Nämlich bei ähnlichem Anfange und Schlusse und vieler Uebereinstimmung im Inhalte selbst hat sie bei ihm, insofern V. 20—38. zusammenhängt,

den ganz verschiedenen Zweck: den verfolgten, gedrückten Christen Muth einzusprechen, (wobei die Begriffe und Ansichten wesentlich verändert sind, vgl. Luk. 6, 20—26. mit Matth. 5, 4—12), und sie zur Versöhnlichkeit gegen ihre Feinde zu ermahnen, (wobei das, was bei Matth. 5, 38—48. klar geordnet und geschieden, hier V. 27—36. in einander geworfen ist. Fälschlich findet *Olsh.* auch h. eine Darstellung des Wesens des Evangeliums im Gegensatze mit dem strengen Gesetze). — Nachher aber geht der Zusammenhang aus (den freilich *Olsh.* mit *seinem* Combinationsgeiste herzustellen weiss), und es reihen sich Sprüche an Sprüche, und zwar in so abgerissener Kürze, dass sie unverständlich sind und keinen Eindruck hervorbringen, während sie bei Matth. theils durch Ausführlichkeit, theils durch Beziehung ganz anders erscheinen; auch zeigt sich V. 45. ein Missgriff. Erst am Schlusse treffen beide Darstellungen ziemlich zusammen (Matth. 7, 24—27. Luk. 6, 47—49.).

Eben desswegen muss man die Darstellung bei Matth. mit *Schleiermach.*, *Tholuck* und *Kern* gegen *Olsh.*, *Schneckenb.* u. A. für ursprünglich und die bei Luk. für abgeleitet und fehlerhaft halten. Eine andere Frage ist, ob Matth. diese Rede so geliefert habe, wie sie J. wirklich gehalten, und ob er überhaupt eine solche Rede gehalten? Die seit *Pott* herrschend gewordene Meinung, zu welcher sich selbst *Olsh.* bekennt, ist, Matth. habe diese Rede aus einzelnen, zu anderer Zeit und bei andern Veranlassungen gethanen Aussprüchen J. zusammengesetzt. Dafür sprechen die Gründe: 1) dass Matth. auch sonst (Cap. 10. 13. 23.) grössere Rede-Zusammenstellungen gibt (freilich thut es auch Luk. Cap. 12. 15.); 2) dass sich wirklich mehrere Stücke der Bergpredigt bei Luk. anderwärts vereinzelt finden. Wenn nun diese Parallelen denjenigen Theil der Rede beträfen, welcher gerade am wenigsten Zusammenhang hat (Matth. 6, 19—7, 12.): so müsste jene Meinung als sehr annehmlich erscheinen. Allein gerade mehreres Unzusammenhängende (Matth. 7, 1—5. 12. 16—21.) hat Luk. auch in seiner Rede (6, 37 f. 41 f. 31. 43—46.), ja, noch Fremdartiges dazu (6, 39. 40., vgl. Matth. 15, 14. 10, 24.), so dass wir trotz dem Mangel an Zusammenhang gerade diesen Theil als ursprünglich ansehen müssen, den wir noch am ersten aufopfern würden. Da nun ein Theil der Parallelen bei Luk. sich gar nicht durch schicklichen Zusammenhang und Anlass empfiehlt, während die Verbindung bei Matth. sehr passend ist (vgl. Luk. 8, 16. 11, 33. mit Matth. 5, 15.; Luk. 16, 17. mit Matth. 5, 18.; Luk. 12, 58 ff. mit Matth. 5, 24 ff.; Luk. 16, 18. mit Matth. 5, 32.); da ein anderer Theil derselben bei Luk. nicht minder, als bei Matth., vereinzelt oder doch in keinem nothwendigen und viel bessern Zusammenhange, oder verändert erscheint (Luk. 14, 34. vgl. Matth. 5, 13.; Luk. 11, 34—36. vgl. Matth. 6, 22 f.; Luk. 16, 13. vgl. Matth. 6, 24.; Luk. 13, 24. vgl. Matth. 7, 13.; Luk. 13, 25—27. vgl. Matth. 7, 22 f.; Luk. 12, 33 f. vgl. Matth. 6, 19—21.): so können wir um der Stellen willen, die bei Luk. wirklich den Vorzug einer bestimmten Veranlassung haben (Luk. 12, 22—31. vgl. Matth. 6, 25—34.; Luk. 11, 1 ff. vgl. Matth. 6, 9 ff.; Luk. 11, 9—13. vgl. Matth. 7, 7—11.) obige

Annahme wenigstens nicht ganz billigen und nur etwa eine Erweiterung der Rede durch Matth. zugeben; wiewohl auch das doppelte Vorkommen von Reden J. durch die Annahme erklärt werden kann, dass er Manches mehr als ein Mal vorgetragen, was in Ansehung der Rede über die Entlassung des Weibes (Matth. 5, 32. vgl. 19, 9.) und des Mustergebets (Matth. 6, 9 ff. vgl. Luk. 11, 1 ff.), gar nicht unwahrsch. ist (vgl. jedoch was *Strauss* I, 583. gegen den Bericht des Luk. bemerkt). Dass J. diese Rede wirklich gehalten, hat *Hase* aus dem Grunde bezweifelt, dass sie fast unmöglich frei aus dem Herzen gesprochen seyn könne; aber der Gedankengang bis Matth. 6, 18., wenigstens bis V. 8., ist so einfach und klar, dass mir wenigstens diese Unmöglichkeit nicht einleuchtet. Ein erheblicherer Zweifel betrifft die darin enthaltene Erklärung J., dass er der Messias sei, welche mindestens (vgl. d. Anm. z. 16, 17.) zu früh, wenn sie überhaupt in der ersten Periode des Lebens J. so bestimmt gegeben worden ist.

Bei Luk. ist nun auch die Rede später gestellt, nämlich nach der Auswahl der Zwölfe, welche bei Matth. noch nicht vorhergegangen seyn kann, da die Auswahl des Matth. später folgt. Diess leitet auf die Frage, an wen die Rede gerichtet ist, ob an die Apostel, oder an die Jünger im weitern Sinne, oder an das Volk? Eine Einweihungsrede an die Apostel (*Zachariä* bibl. Theol. IV, 458. *Pott* u. A.) ist sie keineswegs; denn nicht nur sagen die Evangg., dass das Volk sie angehört und davon ergriffen worden (Matth. 7, 28. Luk. 7, 1.), sondern auch der Zweck ist viel zu allgemein, als dass wir uns die Zuhörerschaft so eng denken sollten. Indessen bezieht sich doch die Stelle Matth. 5, 13 — 16. zunächst auf diejenigen Jünger, welche Lehrer und Führer der Andern werden sollten: und so möchte nach Matth. diese Ansicht die richtige seyn, dass J. zunächst zu seinen Jüngern im weitern Sinne, unter denen er schon einige zu seiner nähern Nachfolge bestimmt hatte und bei der Rede zunächst ins Auge fasste, aber auch zugleich zum Volke redete (Matth. 5, 1.). Luk. verbindet die Rede mit dem Akte der Auswahl der Zwölfe, auf den sie sich gerade nach seiner Darstellung am wenigsten bezieht, ob nach einer freien Combination, oder nach einer wirklichen Ueberlieferung, bleibe dahingestellt. Auch bei ihm ist die Stellung der Rede zu früh; indessen liegt nach seiner Darstellung nicht die entschiedene Erklärung J., dass er der Messias sei, mithin auch nicht jene Schwierigkeit darin. Vgl. die Monographieen: *Jehnichen* de consilio, quod Jesus in oratione, quae dicitur montana, secutus est. Witteb. 1786. *Pott* de natura atque indole orationis montanae. Helmst. 1789. *Tholuck* Philol.-theol. Ausleg. der Bergpredigt Christi nach Matth., zugleich ein Beitrag zur Begründung einer rein bibl. Glaubens- und Sittenlehre. Hamb. 1833. 2. Aufl. 1835.

Cap. IV, 23 — 25. *Uebersichtliche Beschreibung der Wirksamkeit Jesu in Galiläa, und wie ihm viel Volks nachgefolgt sei.* V. 23. *περιάγειν* reflex. od. intrans. *umhergehen* (AG. 13, 11.), h. und 9, 35. 23, 15. Mark. 6, 6. mit dem Acc. des Orts. *αὐτῶν*] bezieht sich auf die Einwohner von Galiläa. Das Lehren in den Syna-

gogen war damals frei, und fremde Lehrer durften auftreten (Luk. 4, 16. AG. 13, 15.). τὸ εὐαγγ. τ. βασ.] *die frohe Botschaft vom Reiche* (Gottes), dass es nämlich nahe sei (V. 17.). Es ist eine *frohe* Heilsbotschaft für die Gedrückten, Hülfsbedürftigen, eine Botschaft der Erlösung, der Gnade Gottes (Luk. 4, 18 f.). πᾶσαν νόσον] *jede*, allerlei *Krankheit*. ἐν τῷ λαῷ] gehört zu θεραπεύων. — V. 24. ἀπῆλθεν] *ging fort, weiter, aus*; vgl. 2, 22. ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ] das *Gerücht* (שֵׁמַע) *von ihm*, Gen. obj. Sein Ruf verbreitete sich so weit, dass er selbst in das benachbarte Syrien drang. πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας] *alle Kranken*, die vorhanden waren. Die folgg. Particc. bilden eine Apposition zu dem vorhergehenden, und enthalten die Angabe, worin die Krankheiten bestanden. ποικίλαις νόσοις κ. βασάνοις συνεχομένους] gehört zusammen; fälschlich ziehen Manche (*Euthym.*) ποικ. νόσ. zu κακῶς ἔχοντας. *Mancherlei Krankheiten und Plagen* (βάσανος eigentl. *Probierstein*, dann *Tortur, Qual, Schmerz* = מַכְאוֹב Pred. 1, 18. *Aqu.*, von der Höllenqual Luk. 16, 23.) kann als Hendiadyoin: *mancherlei schmerzhafte Krankheiten* genommen werden; besser jedoch getrennt: *mancherlei Krankheiten*, nicht schmerzhafte, und *schmerzhafter Art*. συνέχεσθαι *behaftet seyn*, Luk. 4, 38. δαιμονιζομένους] = δαιμόνιον ἔχοντας, von einem bösen Geiste besessen, welcher als die Ursache von mancherlei Krankheiten (9, 32. 12, 22. Luk. 13, 11.) und besonders von Epilepsie und Wahnsinn (8, 28. 17, 15.) angesehen wurde. Vgl. bibl. Dogm. §. 173. 175. 269. σεληνιαζομένους] Nach 17, 15. sind es ebenfalls Besessene, welche an der periodischen, vom Mondlauf abhängig gedachten fallenden Sucht leiden. Vgl. *Aret. Cappad.* de morb. chron. I, 4. b. *Wetst.* ad h. l. παραλυτικούς] Gelähmte (vgl. 9, 6.). *Aret. Capp.* l. c. 1, 7.: ἀποπληξίη, παραπληγίη, πάρεσις, παράλυσις, ἅπαντα τῷ γένει ταῦτα. *Cels.* III, 27.: Resolutio nervorum interdum tota corpora, interdum partes infestat. Veteres auctores illud ἀποπληξίαν, hoc παράλυσιν nominarunt, nunc utrumque παράλυσιν nominari video. 1 Makk. 9, 55. *Bartholin.* de paralyticis. Lips. 1685. *Richter* de paralysi etc. Gott. 1759. — V. 25. δεκαπόλεως] ein geographisches Collectivum von zehn Städten, meistens jenseit des Jordans, wozu Philadelphia, Scythopolis, Gadara, Pella u. a. gehörten. S. die verschiedenen Angaben bei *Plin.* H. N. XV, 18. *Joseph.* B. J. III, 9, 7. *Reland* Palaest. p. 203. *Win.* Real-WB. S. 308. πέραν τ. Ἰ.] = ἀπὸ τοῦ πέραν τ. Ἰ. h. wohl nicht gerade Peräa im gewöhnl. geographischen Sinne, vgl. V. 15.

Cap. V, 1. 2. *Einleitung zur Bergpredigt.* V. 1. Von der eine längere Zeit umfassenden Uebersicht 4, 23—25. geht der Evang. unvermerkt auf einen bestimmten Zeitmoment über (einen solchen u. die chronolog. Bedeutung der Bergpr. überhaupt leugnen mit Unrecht *Olsh.* und *Kern*), ohne es durch ein ποτέ zu bemerken; auch bezeichnet er den Berg nicht, auf welchen J. steigt, sondern nennt ihn *den* (bekannten) *Berg* (*Fr.*). Jedoch da das τὸ ὄρος sonst noch oft nicht nur bei Matth., sondern auch bei Luk., Mark. und Joh. vorkommt, scheint es wie der Plur. τὰ ὄρη (18, 12.) oder ἡ ὀρεινή, und wie unser Gebirg *generisch* zu stehen (*Thol.*). Die Legende

bezeichnet einen Berg bei dem heutigen Saphet, wahrsch. nicht weit von dem alten Kapernaum, als den Berg der sieben Seligkeiten. *Paul.* Samml. v. Reisen I, 144. II, 103. *Tholuck* S. 52. *οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*] Jünger im weitern (8, 21. welcher Gebrauch freilich bei Luk. häufiger ist, z. B. 6, 13. 17.) und engern Sinne. Die zwölf Apostel (*Fr.*) kann Matth. nicht darunter verstehen, wegen 9, 9 ff. Ueber die Differenz mit Luk. 6, 18. s. d. Anm. z. d. St. — V. 2. *ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ*] vgl. Hiob 3, 1. feierliche Ankündigung einer Rede (*Thol.*).

Cap. V, 3—16. *Ansprache an die Zuhörer*, in welcher der Redner erklärt, welche Erwartungen und Gesinnungen diejenigen hegen sollen, denen er (als Messias, durch das von ihm zu stiftende Gottesreich) Befriedigung verheissen und gewähren könne. Offenbar spricht J. gegen die herrschenden fleischlichen Erwartungen und Hoffnungen, und setzt der gemeinen jüdischen Ansicht die höhere christliche entgegen. Es sind 7 Ansprachen oder Seligpreisungen V. 3—10. mit einer hinzugefügten Erläuterung für die Jünger, V. 11. 12., welchen dann noch ihre hohe Bestimmung ans Herz gelegt wird, V. 13—16. Dieser Eingang vorzüglich setzt die Aechtheit der Rede ausser Zweifel; denn er gehört zu den sinnreichsten und gehaltvollsten Stellen der Evv.

V. 3. *μακάριοι*] = אַשְׁרֵי Ps. 1, 1 u. ö., worin bekanntlich zugleich eine Billigung oder Aufforderung liegt. *οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι*] gehört zusammen, und *τῷ πν.* ist nicht mit *Olear. Wetst. Paul.* gegen die Wortstellung und den Parallelismus (V. 8.) zu *μακάριοι* zu ziehen. *πτωχοί* = עֲנָוִים, אֶבְיוֹנִים, Ps. 37, 11. 14. u. ö. in den Pss. Jes. 61, 1. Luk. 4, 18., die *leidenden Bürger der Theokratie;* ein Begriff, der mit dem des bedrängten und elenden Zustandes der Theokratie und des Bedürfnisses einer Wiederherstellung durch den Messias correlat ist; und da diese Leidenden eben es waren, welche diese Wiederherstellung sehnsüchtig erwarteten, sind *πτωχοί* s. v. a. Erwarter des Messias. *τῷ πνεύματι*] bestimmt die Art oder Sphäre der *πτωχεία*, des unglücklich Seyns und sich unglücklich Fühlens (wie der Dativ dasjenige bezeichnet, worauf ein allgemeiner Begriff einzuschränken ist, z. B. *παρὼν τῷ πνεύματι* 1 Cor. 5, 3.; *παιδία ταῖς φρεσίν* 1 Cor. 14, 20.; *ἀπερίτμητοι τῇ καρδίᾳ* AG. 7, 51., u. s. V. 8. *καθαροὶ τῇ καρδίᾳ*) im Gegensatze des *τῇ σαρκί*: *Unglückliche im Geiste*, die sich nicht darum unglücklich fühlen, weil ihnen äusseres Wohlseyn, Herrschaft, Macht, Ehre fehlt, weil die Theokratie von den Heiden unterdrückt und die jüdische Nation dienstbar ist, sondern weil ihnen Licht, Heil, Wahrheit, Gerechtigkeit fehlt, weil sie sich vom Sünden-Elende gedrückt fühlen. Christus will Anhänger von zerknirschtem Geiste, die nach Sündenvergebung schmachten und Gott um ein reines Herz anflehen, wie der Vf. von Ps. 51. Diese zuerst in *Daub's* und *Creuzer's* Studien III. B. vorgetragene und auch im Wesentlichen von *Fleck* de regno divino p. 167. (obschon in unbegreiflichem Widerspruche gegen mich und mit der Abweichung, dass er *πνεύματι* durch animo erklärt), angenommene Erklärung hat den Vortheil der Anknüpfung an eine das ganze

A. T. erfüllende Idee, des Zusammenhangs mit dem Begriffe der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* im folg. Satze (die *πτωχοί* erwarten das Reich Gottes; aber nur die geistig Elenden werden es erhalten), und des Parallelismus mit allen folgenden Makarismen, während die vor allen übrigen den Vorzug verdienende *Tholucksche: die sich in ihrem Geiste* (an *δικαιοσύνη* u. s. w.) *arm Fühlenden*, sich zwar an Apok. 3, 17. Jak. 2, 5. anschliesst, sonst aber abgerissen dasteht. Die andern Erklärungen, die schon von *Julian* verspottete *Fritzsche's*: *Arme an Geist* (ingenio et eruditione parum florentes), die *Kuin.*'s u. A.: *Demüthige von Geist*, die der Alten: *freiwillig Arme* haben alle mehr oder weniger gegen sich. *ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασ. τ. οὐρ.*] *ihr ist*, ihnen gehört, ist eigen, das *R. G.* (19, 14.), die Theilnahme an den Segnungen der geistigen Gemeinschaft (3, 2.) hienieden und jenseits (denn gerade in diesem Eingange ist auf die Vollendung des R. G. in der Ewigkeit oder die ewige Seligkeit hingesehen, vgl. V. 12.), weil sie es mit ihrer Sehnsucht, ihrer Heilsbegierde ergreifen und schon besitzen. — V. 4. *οἱ πενθοῦντες*] = *πτωχοί* (vgl. Jes. 61, 2.), versteht sich, auch in geistlicher Art. *παρακληθήσονται*] vgl. Jes. 61, 2. 40, 1. Die *παράκλησις*, die ihnen zu Theil wird, ist die des Reiches Gottes (Luk. 2, 25.) durch den Messias, welcher daher מְנַחֵם heisst. — V. 5. *οἱ πρᾳεῖς*] die LXX übersetzen Ps. 37, 11. (welche Stelle h. zum Grunde liegt) עֲנָוִי durch *πρᾳΰς*, und wirklich läuft auch der Begriff: *Dulder* mit dem: *demüthig*, *sanftmüthig*, zusammen, besonders im Worte עָנָו. Ein demüthiger Dulder aber, d. h. ein solcher, der nicht weltliches Glück mit weltlichen Gewaltmitteln erringen will, ist ein geistlicher Dulder: mithin haben wir wieder einen vollkommenen Parallelismus; und zwar tritt h. der Gegensatz gegen weltliche Messias-Erwartungen deutlich heraus. Der Begriff: *das Land besitzen* (Ps. 37, 11.), ist ein theokratischer, der h. vergeistigt und zur Idee der siegreichen Herrschaft und Glückseligkeit im geistigen Leben erhoben ist (vgl. *βασιλεύειν* Röm. 5, 17.) — V. 6. *οἱ πεινῶντες κ. διψῶντες τὴν δικαιοσύνην*] Der Hunger gehört zur leiblichen *πτωχεία* (vgl. Ps. 37, 19.): durch den Zusatz *τὴν δικαιοσύνην* wird er, wie diese durch *τῷ πνεύματι*, vergeistigt. Die Construktion dieser Verba mit dem Acc. (sonst mit dem Gen.) ist ungew., doch kommt sie bisweilen vor, s. *Kypke* z. d. St. *δικαιοσύνη* ist h. im weitesten Sinne als Gegensatz gegen alles Fleischliche und Sündhafte und als Hauptstück des Reiches Gottes (6, 33.) zu nehmen. *χορτασθήσονται*] sc. *τῆς δικαιοσύνης*. — V. 7. *οἱ ἐλεήμονες*] die *Barmherzigen*, im Gegensatze gegen die Rachsucht und Härte, welche in den gewöhnl. Messias-Hoffnungen gegen die Heiden lag. *ἐλεηθήσονται*] Die Erlösung durch den Messias ist ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit (Luk. 1, 72.). — V. 8. *οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ*] Schon Ps. 73, 1. verheisst nur den בָּרֵי לֵבָב von Israel Gottes Gnade; J. fordert aber eine höhere Herzensreinheit, nämlich die Reinheit von allen fleischlichen Begierden und Bestrebungen, die reine Sehnsucht nach dem geistigen Heile. *τὸν θεὸν ὄπτεσθαι* bezeichnet, wie vielleicht schon חָזָה פְּנֵי יְיָ Ps. 17, 15., die unmittelbarste geistige Gemeinschaft mit Gott, nicht bloss in jener Welt (Apok. 22, 4.), son-

dern auch hienieden. Denn dass es 2 Mos. 33, 20. Joh. 1, 18. 6, 46. 1 Tim. 6, 16. heisst, Gott könne Niemand sehen oder habe Niemand gesehen, nöthigt nicht bloss an ein jenseitiges Schauen zu denken (*Thol.*), da in jenen Stellen von der Erkenntniss Gottes die Rede ist. — V. 9. οἱ εἰρηνοποιοί] die *Friedfertigen*, welche zugleich sanftmüthig und barmherzig sind, die nicht an Krieg und Aufruhr denken, wozu die Zeitgenossen J. so geneigt waren. εἰρηνοποιός eigentl. *friedenstiftend*, h. = εἰρηνικός, vgl. Jak. 3, 18. ποιεῖν εἰρήνην. — υἱοὶ θεοῦ s. v. a. Bürger des Reichs Gottes, der reinen seligen Gottesgemeinschaft, deren Haupt, Christus, selbst *Sohn Gottes* schlechthin heisst (vgl. Joh. 1, 12. Röm. 8, 16.). κληθήσονται] *genannt werden* und seyn, weil die Benennung, wenn wahr, die Realität voraussetzt. Vgl. V. 19. — V. 10. Das *Verfolgtseyn* gehört zum Begriffe der עֲנָוִים (Ps. 7, 2.); allein nicht jeder Verfolgte eignet sich von selbst zum wahren Anhänger Christi: er muss es nicht durch seine Schuld, wegen Uebelthaten, sondern um der Gerechtigkeit willen, also ein geistlicher Dulder seyn. Vgl. 1 Petr. 3, 14. 4, 14. — V. 11. wird der Begriff des δεδιωγμένοι näher entwickelt, als Schmähung, thätliche Verfolgung (διώκειν ist h. ein engerer Begriff) und Verleumdung. ἕνεκεν ἐμοῦ] = ἕνεκεν δικαιοσύνης, indem Christus die persönliche Gerechtigkeit ist. ψευδόμενοι] Die Uebereinstimmung von D. mit *Orig.* (doch nicht mit Sicherheit, vgl. *Thol.*) *Tertull.* u. A. in Weglassung dieses Worts, der Wechsel der Stellung in Syr. u. A., die Einklemmung zwischen καθ᾽ ὑμῶν und ἕνεκεν ἐμοῦ und die Entbehrlichkeit machen es sehr verdächtig; aber weiter darf der Kritiker nicht gehen, indem alle andern Codd. es lesen. S. *Griesb.* comm. crit. *Gersd.* S. 532. — V. 12. ὁ μισθὸς ὑμῶν — ἐν τοῖς οὐρανοῖς] Diese Vorstellung eines Lohns für sittliche Handlungen oder Leiden in der Ewigkeit kann auf doppelte Weise missverstanden werden: einmal so, als wenn nicht die Handlung selbst und ihre Folgen durch die innere Befriedigung, die sie schaffen, belohnend seien, sondern erst ausser sich in der Zukunft ihren Lohn fänden. Der Begriff *Lohn* ist ein irdisch-bildlicher, hergenommen vom irdischen Verkehr und übergetragen auf die sittliche Vergeltung in der göttlichen Weltordnung. Der der innern Befriedigung liegt nothwendig darin, weil das kein Lohn ist, was nicht befriedigt; vorherrschend aber ist der der objektiven göttlichen Vergeltung, welcher die subjektive Zurechnung unterworfen ist. Der Lohn ist als ein jenseitiger gedacht, weil dort Alles, mithin auch die Vergeltung, vollendet ist; aber im Hinblick auf diesen jenseitigen Lohn liegt der innere Gewissenslohn, der schon hienieden beginnt. Daher ist auch das zu ergänzende ἐστί, so wie ἔχετε V. 46. 6, 1. zeitlos zu fassen, und nicht zu letzterm ἀποκείμενον hinzuzudenken. Sodann veranlasst der Begriff Lohn die falsche Vorstellung, als könne er als eine Schuldigkeit von Gott gefordert werden, was gegen die paulinische Gnadenlehre und selbst gegen Matth. 20, 1 ff. Luk. 17, 10. wäre. Der Lohn ist allerdings ein nothwendiger, den Werken angemessener (Röm. 2, 10. 2 Cor. 5, 10.), aber er muss mit Demuth erwartet und empfangen werden. Vgl. LB. d. Sittenl. §. 78. 79. Die Augustini-

sche Ansicht bei *Thol.* übertreibt die Sache, indem sie die sittliche Zurechnung aufhebt. οὕτω γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν] Ermunternde Hinweisung auf ein tröstliches Beispiel; (γάρ führt diess Beispiel ein, weil in jedem Beispiele eine Begründung liegt). Die Apostel werden h. mit den Propheten parallelisirt, obschon jeder Christ Prophet ist und Prophetenlohn zu erwarten hat (10, 41.).

V. 13—16. legt J. seinen Jüngern (Luk. 14, 34. steht der Spruch V. 13. in offenbarer Beziehung auf sie) ihre hohe Bestimmung ans Herz, wozu der Gedanke, dass mit derselben nothwendig Verfolgungen verbunden sind, die Ueberleitung macht. V. 13. τὸ ἅλας τῆς γῆς] *das Salz der Erde*, d. i. der Menschheit = τοῦ κόσμου V. 14. Die Bedeutung dieses Bildes setzt *Fr.* zu flach in die Unentbehrlichkeit; *Thol.* sucht sie zu weit her, indem er auch die symbolische Bedeutung des Salzes im Opfergebrauch (vgl. Mark. 9, 49.) herbeizieht, und den Vergleichungspunkt in der *würzenden feuerähnlichen Kraft* des Salzes und darin, dass die Menschheit als ein geistiges Opfer gedacht werde, welches geistigerweise mit der würzenden Kraft des Salzes angethan werden müsse, findet. Einfacher ist der Vergleichungspunkt in der würzenden (vgl. Mark. 9, 10. Col. 4, 6.), Verderbniss verhütenden Kraft des Salzes zu suchen. Wie Elisa ungesundes Wasser durch Salz gesund machte (2 Kön. 2, 20.), so sollen die Jünger die verdorbene Menschheit gesund machen. μωρανθῇ] *fade wird*, Mark. 9, 50. ἄναλον γένηται. μωρός heisst, wie fatuus, in der Urbedeutung *fade*, wie *dumm* ursprüngl. s. v. a. *stumpf* oder *dumpf*. Vgl. *Dioscorid.* b. *Wetst.* Die Sache ist nicht genau zu nehmen und zu fragen, ob das Kochsalz ganz geschmacklos werde? *Paul.* beruft sich auf das Salz bei Aleppo, das nach *Maundrell* (Samml. v. Reisen I, 189.) durch Verwittern geschmacklos wird; And. haben statt Kochsalz Judenpech oder Salpeter angenommen. ἐν τίνι ἁλισθήσεται] sc. τὸ ἅλας, nicht impers. *womit wird man salzen* (*Luth.*)? Sinn: wenn ihr eurer höhern Bestimmung untreu werdet durch geistige Erschlaffung und Verderbniss (wovon die Möglichkeit gesetzt ist), so gibt es für euch kein Mittel der Erweckung, da ihr keine Lehrer und Führer über euch habt, sondern diese für Andere seyn sollt. Der Gedanke dient aber nur dazu, die Pflicht einzuschärfen, dass sie sich ihrer Bestimmung würdig erhalten sollen, nicht aber soll alle Möglichkeit der Besserung geleugnet werden. So auch das Folgende: εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι κτλ., womit nur die Untauglichkeit stark herausgehoben wird, und wobei nicht an die Ausschliessung aus der Kirchengemeinschaft zu denken ist (*Thol.*). — V. 14. τὸ φῶς τοῦ κόσμου] *das Licht der Welt*, d. i. die, welche die Welt erleuchten durch die Wahrheit: im höhern Sinne von Christo Joh. 8, 12. 9, 5. 12, 35., h. wie Phil. 2, 15. φωστῆρες, von denjenigen, welche das von ihm empfangene Licht Andern mittheilen. — V. 15 f. drückt den Gedanken aus: Vermöge dieser hohen Bestimmung sollen die Jünger nicht etwa ihr Licht verbergen, sondern Allen damit vorleuchten; und diess wird durch die Doppel-Vergleichung mit einer hochliegenden Stadt und einer Leuchte anschaulich gemacht. Die Vergleichung entbehrt der Conjunkt. ὥσπερ, und ist bloss durch οὕτω

verbunden; und das erste Glied derselben bezieht sich bloss auf den negativen Gedanken, dass wer so hoch gestellt ist, sich nicht verbergen kann, während das zweite Glied sich sowohl auf die Verneinung als die Bejahung bezieht. Bei der hochliegenden Stadt, glaubt man, habe J. die Bergstadt Saphet im Auge gehabt; allein es gab in Palästina mehrere der Art, an welche er denken konnte. ὑπὸ τὸν μόδιον] *unter den Scheffel*, als ein in jedem Hause vorräthiges Gefäss statt jedes andern, das ein Licht bedecken könnte (vgl. Luk. 8, 16.), genannt. καὶ λάμπει] καί wie 4, 19. τὸ φῶς ὑμῶν] *euer Licht*, das ihr in euch tragt. Sie sollen es nicht bloss als etwas Fremdes entlehnt, sondern in sich aufgenommen haben. ἵνα ἴδωσιν] Ihre Bestimmung fordert, dass sie sich zeigen, sich sehen lassen, nicht aus Eitelkeit (6, 1. 5.), sondern aus Trieb zu wirken. Aber jeder Christ soll in geeigneten Fällen so hervortreten, nicht immer seine guten Thaten verbergen. Der scheinbare Widerspruch mit 6, 1. 5. fordert zur freien Beurtheilung auf. τὰ καλὰ ἔργα] Das Licht ist nicht bloss Licht der Erkenntniss, sondern auch ein thatkräftiges Lebensprincip, wie die ἀλήθεια im N. T. überall praktisch gedacht ist. Zwar ist ἔργα, wenn wir den Gedanken auf die Apostel beziehen, von ihrer apostolischen Wirksamkeit zu verstehen, wie Joh. 14, 12.; allein diese selbst fliesst aus einem sittlichen Princip. καὶ δοξάσωσι κτλ.] *und preisen*, dankbar als den, der dieses Licht gegeben hat, wie 9, 8.; falsch nimmt *Kuin.* δοξάζειν τ. θεόν für Deum colere, ita ut praeceptis doctrinae divinae convenienter vivas; *Thol.*: *Gott verherrlichen.*

Cap. V, 17 — VI, 18. *Erklärung des auftretenden Messias über seine Ansichten von der von ihm zu erwartenden Gesetzgebung und der von ihm geforderten Frömmigkeit.* Man erwartete, der Messias werde Gesetzgeber seyn, das Gesetz umwandeln (bibl. Dogm. §. 201.); Ueberspannte hofften vielleicht die Aufhebung des mosaischen Gesetzes, und Uebelgesinnte gaben J. diese Absicht Schuld. Gegen dieses Vorurtheil erklärt er 5, 17 — 19., dass er das Gesetz nicht aufheben, sondern vervollkommnen werde, und 5, 20., dass er vermöge dieser Vervollkommnung eine höhere Gerechtigkeit, als die pharisäische, fordere, nämlich Gerechtigkeit der Gesinnung. Und diesen Gedanken führt er 5, 21 — 6, 18. in Beziehung auf mehrere mosaische Gesetze, im Widerspruche mit der pharisäischen Gesetzesauslegung, aus. Ein Zusammenhang mit dem Eingange ist nicht unmittelbar nachzuweisen; er liegt bloss darin, dass J. dort und hier den Erwartungen begegnet, welche man von seinen Absichten hegte. V. 17. ἦλθον] ἔρχεσθαι auftreten, von Lehrern, besonders vom Messias (9, 13. 10, 23. 34. 11, 18.). καταλῦσαι] eigentl. *auflösen*, *zerstören*, h. *aufheben*, abrogare. 2 Makk. 2, 22.: τοὺς μέλλοντας καταλύεσθαι νόμους. λύειν V. 19. dasselbe; auch von thätlichem Aufheben oder Verletzen Joh. 7, 23.; lat. leges solvere. τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας] *das Gesetz oder die Propheten:* ἤ h. der Bedeutung nach nicht gerade s. v. a. καί (*Kuin.*); aber der Sache nach hätte auch καί stehen können. Gesetz und Propheten machen die Theile des A. T. aus, die man ebenso gut verbin-

den als unterscheiden konnte, vgl. Joh. 8, 14. 1 Cor. 11, 27. 13, 1., wo die LA. zwischen ἤ und καί schwankt. — Es fragt sich nun, von welcher Seite das A. T. h. genommen ist, ob bloss von der gesetzlichen, oder auch von der prophetischen. Fast alle Ausleger nehmen an, dass J. auch von den alttest. Weissagungen spreche. Allein darauf konnte ihn kaum ein vorhandenes Vorurtheil führen: Niemand konnte denken, dass er im Widerspruche mit den Weissagungen der Propheten Messias seyn wolle; auch spricht er nachher bloss von der Erfüllung des Gesetzes, und dass νόμ. κ. προφ. auch als Quelle des Sittengesetzes gedacht wurden, zeigen die Stellen 7, 12. 22, 40. Nur V. 18. scheint auf die Weissagungen des A. T. mit Rücksicht genommen zu seyn; allein desswegen ist h. nicht schon an sie gedacht. Ferner fragt sich, ob J. bloss vom sittlichen, oder auch vom ritualen Inhalte des Gesetzes rede. Auf das Ritual hat J. wenigstens keine Rücksicht genommen, V. 21 ff. Ob er beabsichtigt habe, das Ritualgesetz aufzuheben? diese Frage verschwindet einem unter den Händen, wenn man sowohl καταλῦσαι als πληρῶσαι vom Geiste, nicht bloss vom Buchstaben, versteht, wie man muss. Dem Geiste nach, d. h. für den Zweck der Andacht, hat das Christenthum wirklich das mosaische Ritual-Gesetz *nicht* aufgehoben, sondern vervollkommnet. πληρῶσαι kann *thätlich erfüllen* heissen, aber auch *vervollkommnen* = τελειῶσαι, genauer, tiefer fassen, auslegen, vollkommen, h. dem Geiste nach, geltend machen. Vgl. Luk. 22, 16. Joh. 15, 11. 2 Cor. 10, 6. J. Idee war gewiss auch, das Gesetz vollkommen halten zu wollen, nämlich dem Geiste nach (und V. 19. spricht er sowohl vom διδάσκειν als ποιεῖν); aber h. spricht er, wie die Folge zeigt, im Sinne eines Gesetzgebers, und denkt also vorzugsweise an das erstere. Am wenigsten kann die Rede seyn vom Erfüllen der messianischen Weissagungen. *Hammond* paraphr. ad h. l. hat das Richtige. — Dass πληροῦν h. *lehren*, *auslegen* heisse, nach dem chald. גמר und 1 Makk. 4, 19. (*Vitringa* Observatt. ss. I, 5. 3. *Kuin.*) ist ganz falsch. — V. 18. γάρ] zur Bestätigung des Vorigen. ἀμήν] das hebr. אָמֵן in die evangelische Sprache aufgenommen, und zwar, wie hier, als Versicherung zu Anfang der Rede nur in den Evv. (b. Joh. verdoppelt) und von Christo gebraucht, als dem Lehrer der Wahrheit. ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ] nehmen Viele (*Calv. Luth. Zwingl.*) sprichwörtlich im Sinne von: *nimmermehr*, weil Himmel und Erde als ewig gedacht wurden, Bar. 3, 32. Vgl. Hiob 14, 12.: עַד בִּלְתִּי שָׁמַיִם; Ps. 72, 7. Bar. 1, 11.: ἵνα ὦσιν αἱ ἡμέραι αὐτῶν ὡς αἱ ἡμέραι τοῦ οὐρανοῦ ἐπὶ τῆς γῆς; *Philo* de vit. Mos. II. p. 656. von den mosaischen Gesetzen: διαμενεῖν ... ἕως ἂν ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ὁ σύμπας οὐρανός τε καὶ κόσμος ᾖ. Dafür spricht auch der parallele Ausdruck bei Luk. 16, 17.: εὐκοπώτερόν ἐστι τὸν οὐρ. κ. τ. γ. παρελθεῖν. Da aber das N. T. lehrt, dass Himmel und Erde vergehen oder verwandelt werden werden (1 Cor. 7, 31. Röm. 8, 19 ff.), und zwar wenn das ewige Reich Gottes eintritt (Apok. 21, 1.): so nehmen *Paul.* und *Thol.* diesen Termin an, jedoch, nach meinem Gefühl, die Worte zu sehr pressend. παρέρχεσθαι = עָבַר, (nicht nach griechischem Sprachgebrauche),

vergehen, *untergehen*, 24, 34. ἰῶτα] Das Jod ist bekanntlich der kleinste Consonant im hebräischen Alphabete. κεραία] *Strich*, Zug, könnte auf die Accente bezogen werden; da diese aber wahrsch. spätern Ursprungs sind, so ist an die Ecken und Häckchen der Consonanten zu denken. Beides steht natürlich für den geringsten Theil des Inhalts. ἕως ἂν πάντα γένηται] nehmen *Fr.* und *Win.* als nachgestellten, verstärkenden Parallelsatz, und zwar sprichwörtlich: *bis dass Alles Andere geschehe;* eher könnte Alles Andere geschehen. Aber dieser sprichwörtliche Gebrauch der Phrase lässt sich nicht beweisen; vielmehr bezeugen die Stellen Matth. 24, 34. Luk. 21, 32. eine Beziehung derselben auf die Entwickelung des messianischen Reichs, und zugleich den Zusammenhang mit dem Vorigen. (Matth. setzt zur Deutlichkeit ταῦτα hinzu; diess ändert aber in der Hauptsache nichts). Besser hiernach *Paul.*: *bis dass Alles ausgeführt seyn wird*, was ich als Messias ausführen will, so dass der Satz ebenfalls mit dem vorigen ἕως ἂν κτλ. parallel wäre. Allein dieses Nachschleppen des Satzes missfällt immer, und desswegen ziehe ich jetzt mit *Thol.* die gewöhnl. Erklärung vor, wornach πάντα sich auf den Inhalt des Gesetzes bezieht, und ἕως ἂν zwar dem Wortsinn nach den terminus ad quem, zugleich aber auch den Zweck bezeichnet. Nun fragt sich: ist dieser Inhalt auch h. immer nur der gesetzliche? *Thol.* u. A. ziehen auch die Weissagungen dazu, aber ich sehe keine Nothwendigkeit dazu ein. Das πάντα γενέσθαι ist die Erfüllung der im Gesetze gestellten Aufgabe der Herstellung eines vollkommnen Bundes zwischen Gott und Menschen. Indess da damit das Auftreten des Messias und seine Thaten und Schicksale nothwendig verbunden sind, und da die Propheten die Herstellung dieses vollkommnen Bundes geweissagt haben: so kann man h. auch daran mit denken, ohne dass von unsrer Stelle der Schluss auf V. 17. gilt. — Nimmt man ἕως vom Ziele der Aufgabe, so liegt in der Stelle nicht der Gedanke, dass eine Zeit komme, wo das Gesetz nicht mehr gelten werde (vgl. 1, 25.); jedoch kann man mit *Thol.* nach 1 Cor. 15, 28. an die Zeit denken, wo Gott Alles in Allem und kein Gesetz mehr nöthig seyn wird. — Die Parallelstelle Luk. 16, 17. steht ganz abgerissen. — V. 19. folgernde Anwendung. λύειν = καταλύειν, h. aber besonders = οὐ ποιεῖν, weil διδάσκειν noch besonders folgt. τούτων τῶν ἐλαχίστων] bezieht sich auf ἰῶτα ἓν κτλ. An die Unterscheidung zwischen *grossen* oder schweren und *kleinen* oder *leichtern* Geboten (*Wetst.*) ist nicht zu denken; überhaupt lässt sich keine feste Bestimmung dessen, was J. unter geringsten Geboten verstanden, geben; der Gedanke ist: irgend welche dieser Gebote, seien es auch die geringsten. ἐλάχιστος] Wortspiel mit τῶν ἐλαχίστων: *ein geringster* (weil der Art. fehlt), ein auf der untern Stufe stehender. κληθήσεται] vgl. V. 9. μέγας] ein *grosser*, auf hoher Stufe stehender. Die nicht hinreichend bezeugte, aber doch von *Fr.* vorgezogene LA. οὕτως st. οὗτος kann in der Bedeutung *dem zu Folge*, sowohl zu διδάξῃ, als zu κληθήσεται gezogen werden. — Der Gedanke, dass selbst die kleinsten Gebote nicht aufgehoben werden sollen, hat die Ausleger beunruhigt. *Olsh.* glaubt, dass J. damit auf die Neuerungssucht einiger Jünger Rücksicht

genommen habe, so dass nur eine zeitliche Wahrheit darin läge. Aber bezieht man λύειν, wie oben καταλύειν und πληρῶσαι, auf den Geist des Gesetzes, und denkt man dieses als ein organisches Ganzes, in welchem Alles Bedeutung hat: so verschwindet alle Schwierigkeit: auch dem geringsten der Gebote muss sein Recht geschehen, und die Idee, zu deren Darstellung es gehört, bewahrt und vollkommener verwirklicht werden; wie sich dieses z. B. an den Reinigkeitsgesetzen nachweisen lässt.

V. 20. Entwickelung des Begriffs πληρῶσαι. λέγω] mit Nachdruck: ich versichere euch. ὅτι] h. und V. 22. 28. 32. *dass;* nach And. Anführungszeichen, wie 7, 23.; aber vgl. V. 34. 39. 44. περισσεύειν, nur h. *vorzüglicher seyn*: 1 Makk. 3, 30. mit ὑπέρ, Pred. 3, 19. mit παρά; h. mit πλεῖον. — πλεῖον τῶν γραμμ.] der Sache nach st. πλ. τῆς δικαιοσύνης τῶν γραμμ., so wie μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου Joh. 5, 36 st. μαρτ. μ. τῆς τοῦ Ἰ. Vgl. den Wortstreit *Fr.'s.* δικαιοσύνη] allgem. Sittlichkeit, vgl. 5, 6. Diese war bei den Schriftgelehrten und Pharisäern förmlich, buchstäblich, s. v. a. *Gesetzlichkeit;* J. hingegen verlangt Gesinnung, *Sittlichkeit.* Dass h. Gerechtigkeit als Bedingung der Theilnahme am Reiche Gottes gefordert ist, widerspricht nicht der paulinischen Rechtfertigungslehre, welche Vollendung, nicht Aufhebung der Sittlichkeit ist (vgl. Anm. z. Röm. 2, 6.); und man darf nicht mit *Calov* unter δικαιοσύνη die justitia fidei verstehen. Um den Gegensatz gegen die pharisäische Gesetzlichkeit und Auffassung des mosaischen Gesetzes (nicht gegen dieses selber, wie die Socinianer annehmen) dreht sich alles Folgende bis 6, 18.: 1) werden aus der pharisäischen Gesetzeslehre und J. Auslegung des Gesetzes Beispiele angeführt, 5, 21—48.; 2) stellt J. der Wohlthätigkeit, dem Gebete u. Fasten der Pharisäer seine höhern Anforderungen entgegen.

V. 21—26. *Erstes Beispiel.* V. 21. ἠκούσατε] *ihr habt* (durch Vorlesung des Gesetzes) *vernommen.* Vgl. Joh. 12, 34. Röm. 2, 13.: ἀκροαταὶ τοῦ νόμου. — ὅτι ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις] die Meisten, auch *Fr.* und *Olsh.*: *dass von den Alten gesagt ist*, nach griechischer und hebräischer (Spr. 14, 20. *Gesen.* LG. 821.), sonst aber im N. T. seltenen (6, 1. Luk. 23, 15.), und gerade nicht bei ἐῤῥέθη (Röm. 9, 12. 26. Apok. 6, 11. 9, 4.) üblichen Construktion. Nach dieser Erklärung sind ἀρχαῖοι = πρεσβύτεροι, קדמונים, קודמים, die alten Gesetzeslehrer, von welchen die παράδοσις stammt; aber in dieser Bedeutung kommt es sonst nicht vor. Daher besser: *dass zu den Alten*, den Vorfahren, *gesagt ist*, nämlich von Mose, mit dessen Gesetz jedoch sogleich die Auslegung der Schriftgelehrten verbunden wird, weil beides dem Volke zugleich in den Synagogen verkündigt wurde. J. brauchte nach *Thol.* diesen Ausdruck, um den Gegensatz der *alten* Gesetzgebung und Auslegung mit der seinigen herauszuheben. οὐ φονεύσεις] das Gesetz 2 Mos. 20, 13. Ueber die der hebräischen nachgebildete Construktion des οὐ mit dem Fut. s. *Win.* S. 260. *Ew.* krit. Gr. S. 530. ὃς δ' ἂν φονεύσῃ κτλ.] ist der Zusatz der Schriftgelehrten. ἔνοχος] obnoxius, *schuldig* (eines Verbrechens 5 Mos. 19, 10. αἵματι ἔνοχος), hier einem Gerichte und dessen Strafgewalt

verfallen. τῇ κρίσει] Dieses Gericht ist das Untergericht, wie ein solches nach 5 Mos. 16, 18. in allen Städten bestand, welches die leichte Strafe des Schwertes verhängen konnte; ob es nach *Joseph.* Antt. IV, 8, 14. aus sieben, oder, nach den Rabbinen, aus dreiundzwanzig Mitgliedern bestand, ist h. gleichgültig, jedoch ist letzteres unwahrscheinlich. Der Gedanke ist: die mosaisch pharisäische Gesetzgebung bestraft das wirkliche Verbrechen des Todschlags. — V. 22. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν] Gegensatz der sittlichen Auffassung J. Dieser besteht darin, dass er das grobe Verbrechen des Todschlags, als ganz unerhört in seinem Reiche, gar nicht berücksichtigt, dagegen die Quelle desselben in der Gesinnung, den Zorn nämlich, noch mehr aber dessen Ausbrüche in der Rede höchlich verpönt. πᾶς ὁ ὀργιζόμενος — εἰκῇ] Diese Beschränkung: *ohne Grund* ist nicht hinreichend: J. meint unstreitig auch den zwar begründeten, aber leidenschaftlichen, erbitterten, bis zum Hasse gesteigerten Zorn; dazu schwächt sie die nachdrückliche Rede; da nun das Wort mehrere Zeugen nicht haben, andere es ausdrücklich verwerfen, auch nicht wahrscheinlich ist, dass alle diese es aus sittlichem Rigorismus gethan (*Griesb.* comment. crit.): so scheint es der Zusatz eines ängstlichen Lehrers zu seyn. τῷ ἀδελφῷ] stärker und inniger, als τῷ πλησίον. Christus deutet darauf hin, dass wir unsre Nebenmenschen als Brüder lieben sollen. ἔνοχος — κρίσει] Diese und die folgg. Strafbestimmungen sind natürlich nicht eigentlich zu verstehen, sondern bloss durch den Gegensatz gegen den damaligen Rechtsgang herbeigeführt. Gedanke: schon der Zorn ist in meinem Reiche ein gleichsam peinliches Verbrechen, dem Todschlage gleichgeltend. ῥακά] = רֵיקָא vacuus, mit dem Beisatze מוח vacuus cerebro, *Schwachkopf* (nach *Buxtorf* lex. talm. p. 2254. bei den Juden s. v. a. *Bösewicht*, mithin vielleicht: *Taugenichts*), leichte Schimpfrede, vgl. *Wetst.* z. d. St. ἔνοχος — τῷ συνεδρίῳ] Das S., die höchste weltlich geistliche Gerichtsbehörde der Juden, entschied über schwerere Verbrechen und die Strafe der Steinigung; h. bezeichnet das ihm verfallen seyn bloss die höhere Strafwürdigkeit. μωρέ] Vocat. von μωρός = נָבָל, *Thor*, Gottloser, Verruchter (Ps. 14, 1.); stärkere Schimpfrede. ἔνοχ. — εἰς τὴν γέενναν] bedarf nicht die Ergänzung βληθῆναι; εἰς heisst auch nicht usque ad (*Fr.*), sondern es steht für den Dat. nach der bekannten Verwandtschaft mit diesem Cas. γέεννα] = גֵּהִנֹּם bei den Juden, *Hölle*, mit dem verstärkenden Beisatz τοῦ πυρός, *Feuerhölle*, der Ort der ewigen Verdammniss, nicht s. v. a. *Feuertod*, Strafe der Verbrennung des Leichnams (*Kuin. Thol.*). Man leitet Wort und Begriff nach *Kimchi* ab von גֵּיא־הִנֹּם, vollst. גֵּ' בְּנֵי ה', dem Thale, wo man früherhin dem Moloch Menschenopfer verbrännte, und wohin man späterhin Leichname warf und sie verbrannte (doch liegt dieses nicht in Jer. 7, 32 f.); wahrscheinlicher aber ist es ein Wort nicht hebräischen Ursprungs (*Paul.*). Die Strafe der Hölle steht nun freilich in keinem Verhältnisse zu den vorhergehenden, aber um so mehr nöthigt uns die Stärke des Ausdrucks zur uneigentlichen Auffassung. Gedanke: wer sich im Zorn schwer an seinem Bruder vergeht, ist noch weit strafbarer. Dass auch das Verbot der angegebenen Schimpf-

rede nicht zu pressen sei, erhellet aus Jak. 2, 20. Matth. 23, 17. 19. Luk. 24, 25.

V. 23—26. Aufforderung zur Versöhnlichkeit in Form einer Folgerung (οὖν), und zwar in der nachdrücklichen, für Juden schlagenden Weise, dass über dem Geschäfte der Versöhnung lieber das der Darbringung eines Opfers aufgeschoben werden soll. ἐὰν προςφέρῃς] *wenn du eben darbringst*, nicht: darbringen willst (*Grot.*), nicht: si offerendo tuo dono occupatus sis (*Beza*). ἐπί] *zu*, nicht *auf* (*Luth.*); denn auf den Altar brachten es die Priester; auch stimmt dazu nicht das nachherige ἔμπροσθεν. — κἀκεῖ μνησθῇς] die heil. Handlung erweckt zu ernstem Nachdenken. ἔχει τὶ κατὰ σοῦ] *etwas gegen dich* (zu klagen) *hat*, vgl. Apok. 2, 4. 14. 20. Col. 3, 13. ἔχειν πρός τινα μομφήν, Sinn: wenn du deinen Bruder beleidigt hast. — V. 24. ἄφες κτλ.] Diese Unterbrechung des Opfergeschäfts, im Angesichte der ganzen Gemeinde, wäre sehr auffallend gewesen; diese Forderung aber soll nur mehr Eindruck machen. ὕπαγε] wie ἐλθών nachher, malerisch. πρῶτον] *zuerst*, vor allen Dingen, nicht = πρότερον (*Bretschn.*), vgl. 7, 5. 12, 20. Es gehört zu διαλλάγηθι, als der Hauptvorstellung, während ὕπαγε nur malerisch ist. Dgg. *Gersd.* Beitr. S. 107. nach 7, 9. 13, 30. 23, 26. διαλλάγηθι] *versöhne dich*, in gratiam redi. Nicht im Worte, sondern im Zusammenhange (ἔχει τὶ κατὰ σοῦ) liegt die Vorstellung, dass der Andere erzürnt ist, nicht der Aufgeforderte, wie *Thol.* annimmt. Gegen den von *Tittmann* de synonym. N. T. p. 102. gemachten Unterschied zwischen διαλλάσσειν u. καταλλάσσειν vgl. 1 Cor. 7, 11. u. *Thol.'s* Anm. — V. 25 f. erklären die einen (*Orig. Hier. Aug. Paul.*) eigentlich als ein Beispiel aus dem gemeinen Leben, And. bildlich u. zwar φυλακή theils vom Fegfeuer oder Mittelzustande (die Katholiken, selbst *Olsh.*), theils von der Hölle (*Thol.*); aber mit Unrecht, da es, wie das Vorhergehende, ein Beispiel, keine Parabel ist. Jedoch müssen wir nicht an der bestimmten Vorstellung hängen bleiben, sondern einen allgemeinen Gedanken daraus entnehmen. εὐνοῶν] *wohlwollend*, zur Versöhnung geneigt. ἀντίδικος] *Widersacher*, mit dem man einen Streit hat, hier dem Gedanken nach: *Gläubiger:* das Verhältniss des zürnenden Bruders ist als ein Schuldverhältniss gedacht (vgl. 18, 23 ff.). ταχύ] *bald*, *bei Zeiten*, durch das Folg. erklärt. ἕως ὅτου] eigentl. *bis dass*, 1 Makk. 14, 10; hier s. v. a. *so lange als*, (vgl. ὡς Luk. 12, 58.), wie ἕως οὗ Hohesl. 1, 12. u. das einfache ἕως Joh. 12, 35.; u. zwar mit dem Indic. Den Conj. lesen wenige Codd. (bei *Griesb. Schulz* keine), welchen *Fr.* vorzieht u. zugleich auf der Bedeutung *bis dass* = *bevor* besteht, welche aber die falsche Vorstellung geben würde, als sei auf dem Wege zum Richter keine Zeit mehr zum Vergleiche, da gerade das zusammen auf dem Wege seyn dazu den schicklichsten Anlass gibt (vgl. Luk.). ἐν τῇ ὁδῷ] *auf dem Wege* zum Richter (vgl. Luk.), vor welchem beide, Kläger u. Beklagter, persönlich erscheinen. Der Angeredete ist Beklagter, den der Andere zum Richter führt (in jus vocat). μήποτε — κριτῇ] Als Beweggrund zur Versöhnlichkeit ist die Furcht vor den Folgen des Gegentheils aufgestellt. παραδῷ] *über-*

gebe. Die Anklage ist eine Uebergabe in die Gewalt des Richters, der sofort nach dem strengen Rechte verfährt. καὶ ὁ κριτής κτλ.] Das Mittelglied der Untersuchung u. des Urtheils ist ausgelassen. ὑπηρέτης, *Gerichtsdiener*, *Häscher;* ähnl. πράκτωρ Luk. 12, 58. der die Schuld eintreibt. βληθήσῃ] Dieser Uebergang vom Conj. zum Indic. u. umgekehrt kommt öfter vor: Mark. 4, 12. (ἀφεθήσεται nach bessern Codd.) AG. 28, 27. (ἰάσομαι nach and. Codd.) Luk. 14, 8. 9. 1 Thess. 3, 5. τὸν ἔσχατον κοδράντην] *den letzten Heller* (eigtl. das Viertheil eines As = quadrans) von der Schuld. — Bei dem Wortsinne können wir nun nicht stehen bleiben, sonst erhielten wir eine Vorschrift der Klugheitslehre, anstatt der Sittenlehre. Aber wir dürfen nicht einmal mit *Grot*. an die göttliche Strafe denken, denn sonst öffnen wir der Allegorie Thor u. Thüre. Die Hinweisung auf die verderblichen Folgen der Unversöhnlichkeit gehört dem Beispiele und der niedern Ansicht des Lebens; darin aber liegt der Gedanke der verderblichen Störung, welche diese Gesinnung im sittlichen Gebiete mit sich führt. Aehnl. 7, 1. Luk. 14, 8 ff.; scheinbar auch der Klugheitslehre angehörig, aber einen tiefern Sinn einschliessend. — Luk. 12, 57—59. steht abgerissen u. enthält nach V. 57. einen Gedanken wie 1 Cor. 6, 1 ff., dass man seine Processe in Güte schlichten soll. Möglich, dass dieser anknüpfende V. ursprünglich, aber auch, dass er später hinzugesetzt ist.

V. 27—30. *Zweites Beispiel*. V. 27. τοῖς ἀρχαίοις, unächtes Einschiebsel, das in den meisten Zeugen fehlt. οὐ μοιχεύσεις] 2 Mos. 20, 13. Hier kein Zusatz der Schriftgelehrten; es ist aber hinzuzudenken, dass sie bloss bei dem vollbrachten, äussern Ehebruche stehen blieben u. dessen Quelle, die böse Lust, nicht beachteten. Daher der Gegensatz V. 28. ἐγὼ δὲ λέγω] *ich hingegen* u. s. w. γυναῖκα] nach dem Sinne des Gebotes unstreitig: *Eheweib;* And. *Weib* überhaupt (Vulg. mulier). πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς] a. LA. αὐτήν, wie 2 Mos. 20, 17. LXX — *um ihrer zu begehren*, so dass die aufsteigende Begierde dauernd u. wiederholt *absichtlich* (πρός ist wie 6, 1. 13, 30. 23, 5., τελικῶς zu nehmen, nicht für *so dass*) genährt wird. Die unwillkürlich aufsteigende Lust ist somit nicht als Sünde bezeichnet. (Vgl. *Luth*. z. d. St.). An diesem richtigen und passenden Sinne nimmt *Fr*. mit Unrecht Anstoss u. erklärt, αὐτῆς streichend: ad concupiscendum, ut adsit cupiditas, mutua opinor. ἐμοίχευσεν αὐτήν] *hat mit ihr die Ehe gebrochen*. μοιχεύειν, *Ehebruch treiben*, γυναῖκα mit einem Weibe, 3 Mos. 20, 10. *Fr*. u. A. nehmen, wie γυναῖκα, so auch dieses Wort im weitesten Sinne für scortari. ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ] *im Herzen*, in der Gesinnung, d. h. nicht: der hat schon den Ehebruch begangen in Gottes Augen (*Justin*. M.), sondern die *genährte* böse Lust ist schon an sich strafbar, u. kann zum Ehebruche führen.

V. 29. 30. Daran geknüpfte Ermahnung der bösen Lust gleich beim Entstehen entgegen zu arbeiten. 19, 8. Mark. 9, 43 ff. steht der Spruch nochmals in anderm Zusammenhange, aber nicht gerade ursprünglicher, als hier. ὁ δεξιός] *das rechte*, d. i. das stärkere, vgl. Zach. 11, 17. 1 Sam. 11, 2. σκανδαλίζει] *zum Falle*, *zur Sünde*

veranlasst, reizt; vgl. Jes. Sir. 9, 5. Die Aufforderung: ἔξελε κτλ. ist nicht eigentlich (*Pricaeus*, *Fr.*), auch nicht hyperbolisch (*Grot.*: deberes, si aliter te servare non possis, vel oculum tibi eruere; at mihi satis est, si eum a vultu illecebroso avertas), sondern bildlich zu verstehen, aber nicht so, dass ὁ ὀφθαλμὸς ὁ δεξιός als Bezeichnung irgend eines theuren und wahren Gutes angesehen wird (*Thol.*), wobei der Gedankenzusammenhang als unwesentlich u. als blosse zufällige Anknüpfung aufgeopfert wird, sondern so, dass das Werkzeug der Lust u. des Genusses für diese selbst genommen wird. (Der Zusatz ὁ δεξιός bringt den Nebengedanken: auch das Liebste, hinzu). Sinn: Widerstehe der bösen Lust mit Vermeidung jedes Anlasses, jedes auch des liebsten Genusses (darauf kommt auch *Thol.* zurück), mit Aufopferung jeder auch der liebsten Neigung. (Falsch *Olsh.* von der Unterlassung der Ausbildung einer Anlage.) συμφέρει ... ἵνα] ist, wie gew. geschieht, zusammenzufassen: *es frommt dir, dass.* Vgl. Joh. 16, 7.: συμφέρει ὑμῖν, ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω. Die Conjunct. ἵνα hier wie 4, 3. u. ö., anstatt des Infin. Falsch *Fr.: es frommt dir* (dass du es ausreissest), *damit* u. s. w. Eigentlich liegt in συμφέρει eine Comparation (vgl. Luk. 17, 2.), die auch sogleich hervortritt, wenn man statt καὶ μή setzt ἢ ἵνα. Der bildliche, an die populare Vorstellung von der Auferstehung u. Höllenstrafe sich anschliessende Ausdruck will sagen: Es ist besser, jedes, auch das schwerste Opfer zu bringen, als das ewige Heil zu verscherzen.

V. 31. 32. *Drittes Beispiel*, mit dem vorigen zusammenhängend durch den Begriff der μοιχεία. — ὅτι] das sogen. recitativum oder Anführungszeichen, das hier u. fast überall kritische Zeugen gegen sich hat, daher es *Gersd.* zu Matth. 2, 23. dem Matth. abspricht. ἀπολύειν] שִׁלַּח, *entlassen, fortschicken.* ἀποστάσιον] statt βιβλίον ἀποστασίου (5 Mos. 24, 1. LXX), libellus repudii. Das Gesetz findet sich 5 Mos. 24, 1., jedoch ist darin das Geben eines Scheidebriefs nicht geboten, sondern vorausgesetzt nach der schon bestehenden Sitte; da diese aber dadurch geheiligt wurde, so konnte J. die Voraussetzung in ein Gebot verwandeln, sowie man auch gew. in der Stelle ein solches fand (vgl. 19, 7.). Der Gesetzgeber führt im gleichen Sinne den gewöhnl. Grund der Entlassung an: „Wenn sie nicht Wohlgefallen in seinen Augen findet, weil er etwas Hässliches an ihr findet" — עֶרְוַת דָּבָר, etwas Unanständiges, Hässliches, vielleicht ein körperlicher Fehler. Die Schule *Hillels* verstand darunter jede missfällige Sache, auch einen in der Küche begangenen Fehler nicht ausgenommen (so *Joseph.* Antt. IV, 8, 23. καθ' ἃς δηποτοῦν αἰτίας, Matth. 19, 3. Die Pharisäer: κατὰ πᾶσαν αἰτίαν); die Schule *Schammai's* hingegen etwas Schändliches, Lasterhaftes. Noch laxer, als die erste Meinung, war die des R. *Akiba*, dass man auch ein Weib entlassen könne, wenn einem eine andere besser gefalle. S. *Wetst. Lightf. Schöttg.* ad h. l. *Selden* Ux. hebr. p. 331. *Michaelis* Mos. R. II. §. 120. — Dieser die weibliche Menschenwürde verletzenden, unbeschränkten Begünstigung männlicher Willkür setzt nun J. Schranke u. Regel: der Mann soll das Weib nicht ohne einen bestimmten rechtmässigen Grund entlassen. παρεκτὸς λόγου πορνείας] *ausser*

dem Grunde (AG. 10, 29.) *der Hurerei*, excepta causa fornicationis, Ital., = 19, 9. εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ. Dieses ist s. v. a. μοιχεία, nicht die Unzucht vor der Ehe (*Paul.*), wenigstens nicht diese allein. Ehebruch ist darum ein rechter Grund der Scheidung, weil dadurch die Ehe *faktisch* getrennt ist. ποιεῖ αὐτὴν μοιχᾶσθαι] *veranlasst sie zum Ehebruche*, indem sie einen Andern ehlicht, weil sie noch im ersten Ehebande steht. Matth. 19, 9. heisst es: καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται, mit Beziehung auf den Entlassenden, nach demselben Grundsatze. Fälschlich nehmen *Eichhorn*, *Bolten*, *Kuin.* hier einen Uebersetzungsfehler an u. wollen in unsrer Stelle den Sinn der Parallelstelle 19, 9. μοιχᾶται geltend machen. καὶ ὃς ἐὰν κτλ.] *Wer eine* so willkürlich *Geschiedene heirathet*, bricht die Ehe, aus demselben Grunde. Der Ausspruch Christi ist also zuletzt gegen die Wiederverehlichung der grundlos Geschiedenen gerichtet; u. darum dreht sich auch der Widerspruch der römisch-katholischen Kirche einerseits u. der griechischen u. protestantischen andrerseits. Will man die Anwendung auf die Ehescheidung in unsrem Sinne machen, so muss man den Unterschied wohl in Acht nehmen. J. spricht nur von der damals üblichen willkürlichen Entlassung des Weibes durch den Mann, unter der Voraussetzung der ganz leidenden, rechtlosen Stellung der erstern: bei unsrer, durch öffentliches Urtheil geschehenden Ehescheidung hingegen werden die Rechte beider Theile anerkannt. Er erschöpft den Gegenstand so wenig, dass er sich auf den Fall, wo der Mann durch Hurerei die Ehe gebrochen, gar nicht einlässt, weil nach damaliger Sitte das Weib keine Genugthuung dafür erhalten konnte. Zwar geht er von dem Principe der Unauflöslichkeit der Ehe aus (19, 4—6.); allein indem er Einen faktischen Trennungsgrund zugibt, gibt er auch noch mehrere zu. Vgl. christl. Sittenl. III, 249 ff.

V. 33—37. *Viertes Beispiel.* V. 33. πάλιν] vgl. 4, 7. οὐκ ἐπιορκήσεις] vgl. 2 Mos. 20, 7. 3 Mos. 19, 12., wo jedoch der Ausdruck weder im Hebr. noch im Griech. entsprechend ist. ἐπιορκεῖν nur hier pejerare, *falsch schwören*, auch *den Eid nicht halten*, wenn nämlich von Versprechungen u. Gelübden die Rede ist. Die Schriftgelehrten machten sich in Behandlung dieses Gesetzes eines doppelten Fehlers schuldig, wovon der eine deutlich in ihrem Zusatze ausgedrückt ist: ἀποδώσεις δὲ κτλ.] *vielmehr sollst du dem Herrn deine Schwüre*, d. h. was du geschworen hast, *entrichten*, vgl. 5 Mos. 23, 21. LXX: ἐὰν δὲ εὔξῃ εὐχὴν κυρίῳ ... οὐ χρονιεῖς ἀποδοῦναι αὐτήν; auch 4 Mos. 30, 3. Sie sahen bloss darauf, dass die Gelübde ordentlich erfüllt würden, aus Vorliebe für die Hierarchie, vgl. 15, 5.; sonst aber liessen sie das falsche Schwören ungeahndet. Oder will man diese bestimmte Beziehung auf Gelübde nicht fassen, wovon freilich weiter nicht die Rede ist, so bestand der Fehler darin, dass sie die Heiligkeit der Schwüre auf diejenigen einschränkten, die ausdrücklich bei Gott, unter Anrufung seines Namens, gethan wurden, hingegen auf andere: „bei meinem Haupte" u. dergl. keine Rücksicht nahmen. Aehnliches wirft J. den Schriftgelehrten 23, 16 ff. vor. So sah auch *Philo* de spec. legg. p. 770. A. Schwüre beim Himmel, bei der Erde u. s. w. für nicht so wichtig an, u. rieth sich lieber solcher,

als dessen bei dem höchsten Gott, zu bedienen. Der zweite Fehler, der im ersten mitlag, u. den J. eigentlich allein berücksichtigt, war, dass sie das damals, wie noch jetzt, im Morgenlande, häufige Schwören gar nicht einzuschränken suchten, vielmehr durch jene Nachsicht begünstigten. Dagegen will nun J., dass man *überhaupt* (ὅλως wie 1 Cor. 15, 29.) nicht schwören soll. Der Infin. ὀμόσαι ist von λέγω, ich befehle, regiert. ὅλως hat man aus Scheu vor einem allgemeinen Verbote alles Schwörens zum Folg. ziehen wollen, so dass nur das Schwören beim Himmel u. s. w., nicht das bei Gott verboten wäre (*Dan. Heins.* Exercitt. p. 27.). Aus der gleichen Scheu und um denselben Zweck zu erreichen, dringt *Thol.* nach *Beng.* darauf, dass ὅλως als das Genus dem ἐπιορκεῖν als der Species entgegengesetzt und mithin nichts weiter gesagt sei, als was Jak. 5, 12. μὴ ὀμνύετε (ohne ὅλως) sage. Allein dieser verbietet eben alle Eide, und es ist mit jener Subtilität nichts gewonnen. Ebenso wenig mit der Bemerkung, dass in der folgenden Specification der verschiedenen Schwurformeln die einfache bei Gott nicht angeführt sei; denn diese brauchte nicht angeführt zu werden, da sie sich von selbst versteht, und sowohl im Vorhergehenden: ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ κτλ. als im Folg. liegt; denn der Verwerfungsgrund für alle diejenigen Schwüre, bei welchen Gott nicht unmittelbar selbst angerufen wird, setzt die Verwerfung des Schwures bei Gott selbst voraus. Es bleibt also bei dem exeget. Resultate, dass Christus alle Eide und Schwüre verwirft, und darüber ist zu urtheilen, wie in der christl. Sittenl. III, 121. gezeigt ist. — Die folgg. Schwurformeln, so wie alle sonst denkbaren, kommen darin überein, dass etwas dem Schwörenden überaus Ehrwürdiges, Furchtbares oder Theures genannt, und dessen Gefühl der Abhängigkeit von einem Höhern (vgl. Hebr. 6, 16.) ausgesprochen wird. Darauf, um den Leichtsinn zur Besinnung zu bringen, macht J. aufmerksam, indem er zeigt, dass man doch eigentl. bei jedem Schwure an Gott denke. ὀμνύειν ἔν τινι, εἴς τι, hebraisirend, wie נִשְׁבַּע בְּ; bei den Griechen c. accus. oder κατά. — ὅτι θρόνος κτλ., ὅτι ὑποπόδιον κτλ.] nach Jes. 66, 1.; ὅτι πόλις κτλ.] nach Ps. 48, 3. ὅτι οὐ δύνασαι — ποιῆσαι] nicht mit *Wolf*, *Kuin.* u. A.: *ein weisses oder schwarzes Haar hervorbringen*, sondern einfach: *kein Haar entweder* (wenn es schwarz ist) *weiss oder* (wenn es weiss ist) *schwarz machen:* Beweis der menschl. Ohnmacht und Abhängigkeit von Gott. ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί κτλ.] hat *Beza* künstelnd erklärt: *eure bejahende Rede sei Ja* u. s. w., vgl. Jak. 5, 12.: ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ (wie auch *Just.* M. Apol. II. p. 63. diesen Ausspruch anführt); nach der richtigen Erklärung ist ναὶ ναί, οὒ οὔ als verstärkende Verdoppelung (wie sie bei den Griechen und den Rabbinen, vgl. *Buxt.* lex. talm. s. v. הֵן, vorkommt) zu nehmen, welche J. höchstens statt aller Betheurung zuliess. ἐκ τοῦ πονηροῦ] dieses als Masc. genommen hiesse: *rührt vom Satan her* (1 Joh. 3, 12.); als Neutr.: *gehört dem Bösen an.* Freilich gibt es keine ganz genügende philologische Rechtfertigung für den letztern Gebrauch des ἐκ. Was *Kuin.* anführt, hält nicht Stich, vgl. aber Röm. 2, 8. οἱ ἐξ ἐριθείας, Joh. 18, 37. εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας.

V. 38 — 42. *Fünftes Beispiel.* V. 38. ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ κτλ.] sc. δώσει (diese Ellipse ist im Texte selbst, wenigstens der LXX, gegeben, und *Fr.'s* Gegenrede ist vergeblich): das Gesetz der Wiedervergeltung 2 Mos. 21, 24., welches die Rachsucht und Streitlust begünstigt. Zwar bezieht es sich nicht auf den Privatverkehr, vielmehr wehrt ein anderes Gesetz der Rachsucht (3 Mos. 19, 18.); allein es war doch der rechtlichen Streitsucht günstig, welche selbst schon der christlichen Gesinnung zuwiderläuft (vgl. 1 Kor. 6, 7.). *Thol.'s* Annahme, dass die Pharisäer die gerichtliche Norm auch zur Norm für das gewöhnliche Leben, zur Befriedigung einer ungeordneten Rachsucht, gemacht haben, ist unnöthig. J. will dagegen nicht nur keine Rachsucht, sondern aufopfernde Nachgiebigkeit aus Friedensliebe. Was er in spruchmässiger Rede sagt, ist zwar nicht im eigentlichen, aber doch streng allgemeinen Sinne zu nehmen, jedoch nicht unbedacht, ohne Berücksichtigung der Umstände, anzuwenden. Vgl. christl. Sittenl. III, 51 ff. τῷ πονηρῷ] *dem bösen, feindseligen Menschen;* gegen die Annahme des Neutr.: *dem Bösen*, lässt sich nichts Entscheidendes einwenden; doch scheint die Vorstellung *widerstehen* eher auf einen persönlichen Gegner zu führen. Aber die Erklärung: *dem Uebel*, welche *Thol.* fälschlich wegen der Subsumtion von V. 42. nothwendig findet, ist bestimmt abzuweisen; denn dadurch erhielte der Gedanke eine widerrechtliche Ausdehnung; auch kommt τὸ πονηρόν sonst nie so vor. σοὶ κριθῆναι] *mit dir rechten*, gerichtlich (1 Kor. 6, 1. 6.), oder aussergerichtlich (Jes. 50, 8.); letzteres wahrsch. hier. τὸν χιτῶνα] *den Leibrock*, als das weniger werthe Kleidungsstück. τὸ ἱμάτιον] *das Oberkleid*, den Mantel, als das mehr werthe, das der Arme zugleich als Decke braucht (2 Mos. 22, 26.). Bei Luk. 6, 29. ist die umgekehrte Ordnung, nicht nach dem Werthe, sondern nach der Lage der Kleidungsstücke auf dem Leibe; was *Wassenbergh* de trajectionibus in N. T. vor Selectis e schol. *Valckenar.* II, 29. fälschlich auch h. lesen will. λαβεῖν] als Pfand oder Entschädigung. ἀγγαρεύειν] pers. Ursprungs (ἄγγαροι, persische Staatsboten, vgl. *Herod.* VIII, 98. *Xenoph.* Cyrop. VIII, 6, 17.), *einen Boten senden*, *requiriren*, auch zum Tragen zwingen (27, 32.). — V. 42. empfiehlt, in weiterer Ausdehnung des Gedankens, Uneigennützigkeit, durch welche oft der Friede erhalten wird. δανείσασθαι] *entlehnen*, natürlich ohne Zinsen, welche bei den Juden ungesetzlich waren, 2 Mos. 22, 24. 3 Mos. 25, 37. 5 Mos. 23, 20. ἀποστρέφεσθαι] repudiare, aversari.

V. 43 — 48. *Sechstes Beispiel.* V. 43. ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου] der Sinn von 3 Mos. 19, 18. τὸν πλησίον σου = לְרֵעֲךָ, *deinen Nebenmenschen*, nicht: *deinen Freund*, wie es die Pharisäer scheinen verstanden zu haben. Nach dem Zusammenhange ist der *Volksgenoss* zu verstehen; allein, wie man aus 22, 39. sieht, nahm J. auf diese Beschränkung nicht Rücksicht (welche auch durch V. 44. aufgehoben wird), und h. hat er es bloss mit der falschen Glosse der Pharisäer zu thun, welche nach dem Gesetze des Gegensatzes aus dem Gesetze folgerten. καὶ μισήσεις κτλ.] Mehrere (*Lightf. Wetst.*) fassen τὸν ἐχθρόν σου im volksthümlichen Sinne;

allein der Begriff ist umfassender, wie denn auch Christus im Folg. beim Allgemeinen stehen bleibt und sich gegen jeden Hass erklärt. Indessen da die Heiden den Juden „Feinde" im höchsten Sinne waren, so ist das „odium humani generis" immer durch diese pharisäische Glosse begünstigt, so wie auch J. Ausspruch gegen allen Volkshass gilt. Die Worte: *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, καλῶς ποιεῖτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς*, sodann *ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς καί* finden sich in B. und andern Zeugen (im *Lachm.* T.) nicht, und sind verdächtig aus Luk. 6, 27 f. herüber genommen zu seyn. Allein bei diesem stehen sie in anderer Ordnung; auch reicht das Gewicht der Zeugen nicht zur Verwerfung hin. Uebrigens entspricht das *ἀσπάζεσθαι* V. 47. dem *εὐλογεῖν* (denn es bestand in einem Segenswunsche), und die Rede würde ohne die in Anspruch genommenen Worte zu dürftig seyn. Behält man sie bei, so muss man statt *μισοῦντας* mit *Griesb.* *μισοῦσιν* lesen, wofür die meisten Codd. stimmen. Die Construction mit dem Accus. ist zwar bei Matth. ungewöhnlich (21, 36. 7, 12.), aber nicht bei den Griechen (vgl. auch Mark. 14, 7.). *ἐπηρεάζειν*] *verleumden* (1 Petr. 3, 16.); h. vielleicht *beleidigen* (*Luth.*), *misshandeln*, vgl. *Loesner* observatt. p. 16. *ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν κτλ.*] höchster sittlicher Beweggrund, Streben nach Gottähnlichkeit. *υἱός* s. v. a. *ὅμοιος*, wie einige Codd. lesen, vgl. *μιμηταὶ τοῦ θεοῦ* Eph. 5, 1. *ὅτι*, *denn*, gibt den Beweis, dass Gott in dieser Hinsicht Vorbild der Nachahmung ist; vgl. 6, 5. 11, 29. *Fr.* künstelt, wenn er in dem *ὅτι* eine Brachyologie findet, und es durch *εἰς ἐκεῖνο ὅτι*, *rücksichtlich darauf dass*, auflöst. Recht aber hat er in der Verwerfung der Erklärung *Kuin. Bretschn.*: *welcher.* *ἀνατέλλει*] Die transitive, ursprüngliche Bedeutung des Wortes, auch noch bei *Homer* und *Hesiod.* üblich, kommt späterhin ab, kehrt aber im Dialectus communis und im jüdischen Gräcismus (1 Mos. 2, 9. Jes. 45, 8.) wieder. *βρέχει*] ebenfalls transitiv. J. bedient sich h. einer Naturanschauung, um das Gefühl der Güte des Schöpfers auch gegen die Bösen zum Bewusstseyn zu bringen, aber nur als eines Bildes oder als einer Stütze. Die Natur, die zuweilen auch Gute und Böse zerstört oder beschädigt u. uns überhaupt verschiedene Gefühle, Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen, erregt, liefert keine eigentlichen Beweise oder Gründe für religiöse Ideen, welche einer andern Begründung bedürfen. Die Idee der göttlichen Allliebe liegt höher nicht nur als die Natur, sondern auch als das menschliche Leben und die Geschichte, ja, als die Weltregierung, worin noch die Idee der göttlichen Strafgerechtigkeit Platz findet, — in dem überschwenglichen Wesen Gottes. Ueber das Gebot der Feindesliebe s. christl. Sittenl. III, 119. 167.

V. 46. 47. Am Beispiele der verabscheuten *Zöllner* (*τελῶναι*, eigentl. *Zollpächter*, publicani, dann *Zolleinnehmer*, portitores, eine auch bei den Griechen verachtete Menschenklasse, s. *Wetst.*, noch mehr aber bei den Juden, da dieselben zum Theil Heiden waren und, wenn Juden, als Verächter ihres Volkes erschienen, zu dessen Bedrückung sie beitrugen: daher *τελῶναι* = *ἁμαρτωλοί*) und *Heiden* (V. 47. ist st. *τελῶναι* mit *Griesb.* *ἐθνικοί* zu lesen, theils wegen der

bedeutenden Zeugen, theils des Gegensatzes mit *ἀδελφοί* wegen), welche aus natürlicher Selbstsucht nur diejenigen, welche sie lieben, wieder lieben, zeigt J., wie niedrig eine solche Liebe sei: über diese Engherzigkeit sollen sich die Seinigen erheben, und mehr, etwas Vorzüglicheres, *περισσόν*, thun; sie sollen nach sittlichem Lohne, sittlicher Befriedigung, *μισθός* (vgl. V. 12.), trachten durch ein Handeln aus höhern sittlichen Beweggründen. *ἀσπάζεσθαι* nehmen Viele in der allerdings bei den Griechen vorkommenden (s. *Loesner*, *Kypke*) Bedeutung *freundlich begegnen;* da aber das Grüssen damals mehr Bedeutung als bei uns hatte (Luk. 10, 5. 6. 2 Joh. 10.), so gewinnt man mit dieser Bedeutung denselben Gedanken. — V. 48. leitet auf den vorigen Beweggrund der Nachahmung Gottes zurück. *οὖν demnach*, da diese Liebe keinen Werth hat. *τέλειοι*] *vollkommen* in sittlicher Hinsicht = תָּמִים, 1 Mos. 6, 9., vgl. 19, 21. Röm. 12, 2. (sonst 1 Kor. 2, 6. auch in Hinsicht auf Erkenntniss), ist nach dem nächsten Zusammenhange und nach Luk. 6, 36. *οἰκτίρμονες*, in eingeschränkter Bedeutung: erhaben über Hass, rein von Leidenschaft, zu nehmen; *Fr.* bezieht es auf alles Bisherige in der allgemeinen Bedeutung sittliche Vollkommenheit (Phil. 3, 15. Col. 1, 28.), womit allerdings ein schicklicher Schluss gegeben wäre: *οὖν* würde dann allgemeine Folgerung seyn. *ἔσεσθε*] nicht gerade imperativisch, sondern: *ihr werdet seyn* (das erwarte ich von euch), *Win.* S. 259.

Cap. VI, 1—18. *Gegensatz der christlichen δικαιοσύνη gegen die pharisäische in Ansehung der Wohlthätigkeit und Askese*, oder desjenigen, was bei den Juden vorzüglich als Frömmigkeit galt. Vgl. Tob. 12, 8. 9. 14, 10 f. Judith 4, 9 ff. Jes. Sir. 3, 20 f. 29, 11 ff. *δικαιοσύνην* ist st. *ἐλεημοσύνην* zu lesen mit *Griesb.* nach alten, guten Zeugen und weil hier ein allgemein umfassender Begriff passender ist. „Gerechtigkeit“ umfasst, wie unser „Frömmigkeit,“ auch die Wohlthätigkeit und fromme Uebungen. Fälschlich nahmen Manche *δικαιοσύνη* in der Bedeutung von Wohlthätigkeit, die es immer nur in sofern hat, als das Allgemeine das Besondere mit einschliesst, vgl. 2 Kor. 9, 10. Tob. 14, 11. צְדָקָה Spr. 10, 2. 11, 4. (?), chald. צִדְקָה Dan. 4, 24. *ἔμπροσθεν τ. ἀνθρ.*] wird nachher genauer bestimmt durch *πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς*, und noch mehr V. 2. durch *ὅπως δοξασθῶσιν κτλ.*: Beweggrund der Eitelkeit, welcher bei der Wohlthätigkeit und Askese am häufigsten Statt findet. *εἰ δὲ μήγε*] *wo nicht*, ist auf *προσέχετε* zu beziehen; jedoch steht es auch wie alioquin, *sonst*, 9, 17. *μισθὸν κτλ.*] s. 5, 46. 12. *ἔχετε*] vgl. 5, 12.

V. 2—4. *Von der Wohlthätigkeit.* *οὖν*] Folgerung aus dem allgemeinen Satze. *ἐλεημοσύνην*] *Barmherzigkeit*, *Wohlthätigkeit*, h. besonders vom Almosen (welches Wort daher stammt). *μὴ σαλπίσῃς κτλ.*] *trompete nicht vor dir her* (nicht, wie *Kuin.*, transitive: *lass nicht trompeten*), eine sprichwörtliche Redensart, wie unser „Ausposaunen,“ vgl. *Achill. Tat.* VIII. p. 507.: *ὑπὸ σάλπιγγι μοιχεύεσθαι.* Fälschlich haben es Manche eigentlich genommen. *οἱ ὑποκριταί*] die aus Eitelkeit, um des Scheines willen, wohlthätig sind. *ἐν ταῖς συναγωγαῖς*] nicht: *in Versammlungen*, in Volkshaufen, wie

Er. Grot. Kuin. hier und V. 5. wollen, weil das Almosengeben in den Synagogen nicht bloss Sache der Heuchler gewesen sei; aber es ist das ὥσπερ auf das Prunken damit zu beziehen, so wie V. 5. φιλοῦσιν zu urgiren ist. Ueber das in den Synagogen übliche Almosensammeln s. *Lightf.* z. d. St. *Vitring.* de synag. vet. III, 1, 13. *Buxt.* Synag. c. 44. ἀπέχειν] *weg, dahin haben*, erhalten haben was einem gebührt, Luk. 6, 24. Phil. 4, 18. Der Lohn oder die Befriedigung, die sie suchen, ist nur äusserlich, augenblicklich, ohne Dauer; nicht, wie die wahre, sittliche Befriedigung, von bleibendem Werthe. μὴ γνώτω κτλ.] sprichw.: niemand wisse darum, du selbst nicht; oder mit Anspielung an das prunkende Hin- und Herlegen des Geldstückes, das man gibt. ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ] nicht s. v. a. τὰ ἐν τῷ κρ., oder εἰς κρυπτόν, sondern ἐν bezeichnet das Element, die Sphäre, worin Gott siehet; *Fr.*: *der im Verborgenen Augen hat.* ἐν τῷ φανερῷ] des Gegensatzes wegen: beim ewigen Gerichte, wenn alles Verborgene ans Licht kommt, vgl. Luk. 14, 14. Röm. 2, 16. Diese Worte sind hier, mehr noch V. 18., weniger V. 6. verdächtig, weil mehr oder weniger Zeugen dafür fehlen. Es scheint, dass Matth. es ebenso wenig als τοῖς ἀρχαίοις, überall geschrieben hat, obgleich die Gleichförmigkeit es gefordert hätte; diese lieben aber die biblischen Schriftsteller nicht. Vgl. Einl. ins N. T. §. 55.

V. 5—15. *Vom Gebete.* V. 5. οὐκ ἔσῃ] vgl. 5, 48. ὅτι] *denn* (sie sind darin Heuchler dass), vgl. 5, 45. φιλοῦσιν] *thun es gern*, mit Vorliebe, aus Eitelkeit. ἐν ταῖς γωνίαις τ. πλ.] wenn sie etwa die Gebetsstunde auf der Strasse überrascht, oder sie sich absichtlich von ihr überraschen lassen. ἑστῶτες προσεύχεσθαι] man betete gewöhnl. stehend (Arch. §. 212.), und diese äussere Form war der Ostentation besonders günstig. — V. 6. ist ebenso wenig als V. 3. wörtlich zu nehmen; J. missbilligt das öffentliche Beten nicht, wenn es ohne Prahlerei geschieht.

V. 7. 8. ist gegen einen heidnischen Missbrauch gerichtet, gegen das viele Worte machen, βαττολογεῖν (wahrsch. ein Onomatopoëticon, eigentl. *stammeln*, dann, weil der Stammelnde sich oft wiederholt, überflüssige Worte machen, *plappern* (*Luth.*) = πολυλογεῖν. Nach 23, 15. machten sich auch die Pharisäer dieses Fehlers schuldig; doch ermahnen Jes. Sir. 7, 14. und die Rabbinen (b. *Wetst. Schöttg.* u. A.) zur Kürze in den Gebeten. Die Polylogie der Heiden bestand in der Anrufung vieler Götter, der Nennung ihrer vielen Beinamen (s. die orph. Hymnen) und in der häufigen Wiederholung derselben Formeln. *Terent.* Heautont. V. 1.: Ohe, jam desine Deos gratulando obtundere: illos tuo ex ingenio judicas, ut nihil credas intelligere, nisi *idem dictum est centies.* J. spricht besonders gegen den auch bei *Terenz* gerügten Wahn, man müsse Gott dasselbe recht oft vorsagen, und den damit zusammenhängenden Unglauben an die göttliche Allwissenheit, und denkt vorzüglich an das häufige Wiederholen derselben Bitten oder das umständliche Herzählen der Bedürfnisse, um deren Befriedigung man bittet. ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν] *bei, vermöge, ihrer Geschwätzigkeit;* vgl. Joh. 16, 30. 2 Cor. 8, 20. — V. 8. οὖν] *also, demnach*, Folgerung aus der Falschheit des heid-

nischen Wahnes, gegen den nunmehr ein Widerlegungsgrund angeführt wird. Wenn man mit dem Gedanken an die göttliche Allwissenheit betet, so erhebt man sich desto leichter von irdischen Wünschen und Sorgen zu dem was Gottes ist; und das ist der Geist des Gebetes, welches J. nun vorschreibt. — V. 9. οὕτως] Nach *Grot.* (in hunc sensum) verstehen diess Mehrere nicht vom wörtlichen Inhalte, sondern entweder von der *Art und Weise* (und zwar *Fr.* von der Kürze — eine sehr leere Auffassung) oder vom *Geiste.* οὕτως an sich entscheidet nichts, aber in Verbindung mit προσεύχεσθαι führt es auf den Wortinhalt, da dieses Wort doch nicht anders als vom Hersagen des Gebetes verstanden werden kann, wie denn auch die folgg. Worte nicht etwa bloss den Gedankeninhalt des Gebetes, sondern selbst die auszusprechende Form enthalten. Auch bei Luk. gibt J. offenbar ein Gebetsformular (vgl. 11, 2. : „Wenn ihr betet, so *sprechet*“). Ist nun diess die Meinung des Evang., dass J. hier in der Bergpredigt eine Gebetsformel aufgestellt habe, so scheint, wenn diess auch nicht gegen den lebendigen Geist des Evangeliums war, doch der Anlass und Ort dazu sehr unschicklich zu seyn (mindestens hätte sie Niemand behalten können); und wenn auf der andern Seite V. 8. 9. eine positive Anweisung zum Gebete erwarten lassen, so muss man vermuthen, dass der Evang. statt der von J. gegebenen freien Bezeichnung des Inhalts und Geistes eines wahren Gebets diese durch seinen und seiner Jünger Gebrauch üblich gewordene Gebetsformel geliefert habe. Auch der Bericht des Luk. ist vielleicht darin irrig, dass J. diese Formel geradezu vorgeschrieben haben soll, und das Wahre davon nur dieses, dass er durch öftern Gebrauch derselben Anlass gegeben hat, dass sie unter seinen Jüngern üblich geworden ist. Diese Ansicht wird dadurch bestätigt, dass der Text des Luk. von dem des Matth. sehr abweicht, was nicht hätte geschehen können, wenn J. die Worte förmlich vorgeschrieben. Eben diese Abweichung berechtigt uns, nicht an den Worten hängen zu bleiben, sondern den Geist aufzufassen, welchen wir mit *Nösselt* und *Kuin.* darin finden, dass es der Inbegriff aller möglichen Gebete, und das rechte Verhältniss der geistlichen und weltlichen Bitten darin aufgestellt ist. — Verwerflich sind die Meinungen von *Pfannkuche* (in *Eichh.* A. Bibl. X, 846.), dass J. nicht nur eine Gebetsformel, sondern auch ein Glaubens-Symbolum habe aufstellen wollen (wogegen *Nösselt* observatt. ad orat. dom. in s. Exercitatt. 5.) und von *Möller* (neue Ansichten schw. Stellen der vier Evangg. S. 39.), dass dieses Gebet, aus den Anfängen jüdischer Gebete zusammengesetzt, den Zweck eines Interimsgebetes habe. — Die Benutzung jüdischer Gebete war J. nicht unwürdig, wenn sie mit freiem Geiste geschah; ja, die Vermeidung jedes Zusammentreffens wäre Affectation gewesen. Doch sagt *Wetst.* zu viel: Tota haec oratio ex formulis Hebraeorum concinnata est. Obgleich *Lightf. Schöttg. Wetst. Drus. Vitring.* (de syn. vet. p. 962.), *Witsius* (Exercitatt. in orat. dom.), *Surenh.* (Syll. dissertt. p. 31.) alle möglichen Parallelen, selbst aus neuern jüdischen Gebetbüchern gesammelt haben; so erscheint doch das Gebet des Herrn keineswegs als ein Cento, sondern enthält nur Anklänge an bekannte alttest. und

messianische Ideen und Ausdrücke, und zwar bloss in den ersten zwei Bitten. Vgl. *Tholuck*.

Zuvörderst hat die Kritik den Text des Gebets zu reinigen; die Doxologie V. 13.: ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία κτλ. fehlt bei Luk., in den Codd. BDZ. u. a., in einigen Verss., bei den meisten griech. und allen lat. KVV., und kommt hie und da in verschiedener Gestalt vor, z. B. in den constitutt. App. in dieser: ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία εἰς τοὺς αἰῶνας; Opus imperf. in Matth. bei *Augustin:* quoniam tuum est regnum et virtus et gloria (vgl. *Griesb.* comm. crit. p. 68 sqq.): sie ist daher mit Grund für unächt zu halten, jedoch ein sehr alter Zusatz. Sie drückt das Zutrauen erhört zu werden, gegründet auf die Allmacht (δύναμις) und Herrlichkeit, Ueberschwenglichkeit (δόξα) Gottes aus, vermöge deren er die Herrschaft der Welt (βασιλεία) inne hat. Bei Luk. fehlen die Bitten: γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ, καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, und ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, nach den Codd. BL. u. a., Verss., *Orig. Tertull. Hieron. August.;* auch lesen mehrere Zeugen nur die einfache Anrede πάτερ. Matth. aber möchte den Text des Gebetes vollständiger und treuer bewahrt haben, als Luk.; wenigstens kann die letzte Bitte kaum fehlen.

Das Gebet drückt in der heiligen Siebenzahl von Bitten (die reform. Kirche, die Armin. und Socin. nehmen mit *Chrysost.* nur *sechs* Bitten an) den ganzen Ablauf einer religiösen Gefühlsstimmung aus: zuerst, in den drei ersten Bitten, den ungehemmten Aufschwung des Geistes zu Gott; in den drei folgg. die Hemmung dieses Aufschwungs, 1) durch das Gefühl der Abhängigkeit vom Irdischen, 2) durch den Kampf mit der Sünde, und in der letzten die Lösung dieses Zwiespaltes. Vgl. bibl. Andachtsbuch.

πάτερ κτλ.] Diese Anrede enthält schon allein alles, was einen Beter erheben und trösten kann (bibl. And. B.), und ist auch eigenthümlich christlich. Selten ist *Vater* von Gott im A. T., z. B. Jes. 63, 16. (bibl. Dogm. §. 234.). Dieser Name Gottes spricht das Gefühl der Gottverwandtschaft (der göttlichen Kindschaft, vgl. Gal. 4, 6.), der kindlichen Liebe u. des Vertrauens aus. ἡμῶν] Ausdruck der Gemeinschaftlichkeit dieses Gefühls und aller vorzutragenden Bitten mit allen Gliedern des Reiches Gottes. ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς] bezeichnet die Erhabenheit Gottes über die Welt und somit die Gedanken-Erhebung des Beters über alles Irdische, das Gefühl der Abhängigkeit vom höchsten Wesen. Auch bei den Juden, selbst bei den Heiden, wurde der Himmel als die Wohnung der Gottheit gedacht. Bibl. Dogm. §. 99.

Die drei ersten Bitten V. 9. 10.: ἁγιασθήτω — τὸ θέλημά σου drücken in parallelen, jedoch nicht ganz synonymen Sätzen die Sehnsucht nach dem Reiche Gottes aus, das erstens in der Erkenntniss, zweitens in der Gemeinschaft, drittens in der That verwirklicht werden soll. τὸ ὄνομά σου] Gottes Name ist nicht bloss dessen Benennung, die man mit dem Munde ausspricht, sondern auch und vorzüglich der Begriff, den man damit verbindet, sein Wesen insofern es erkannt, bezeichnet und bekannt wird (Joh. 17, 6. Röm. 9, 17.). ἁγιάζειν] *heilig halten* (z. B. den Sabbath, 2 Mos. 20, 8., Gott 1 Petr. 3, 15.): mithin nicht bloss den Namen Gottes vor Entweihung

(durch Schwüre) bewahren, sondern Gott seinem Wesen nach *als heilig erkennen und bekennen* (Jes. 29, 23.), eine würdige Erkenntniss von ihm haben und verbreiten (ähnlich dem δοξάζειν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ Joh. 12, 28.), Gott würdig verehren. Diese Bitte begreift das ganze Gebiet der Erkenntniss und Andacht. ἐλθέτω] *es komme*, nämlich zu uns, oder zu der Menschheit; es gewinne Gestalt und Ausbreitung, es siege im Kampfe und entwickele sich zur Vollendung. ἡ βασιλεία σου] s. 3, 2.: der Begriff der Gemeinschaft ist hier wesentlich: die Menschen sollen sich zur Verehrung Gottes und zur Erfüllung seines Willens zusammenschliessen, so dass Gott unter ihnen herrsche und wohne. Es darf hier der Begriff des irdischen und himmlischen Reiches Gottes nicht aus einander gehalten, sondern muss zusammengefasst werden; es wird nicht bloss um die Zukunft Christi gebeten, obgleich diese der letzte und höchste Zielpunkt des Gebetes ist. γενηθήτω κτλ.] Dadurch, dass der Wille Gottes, sein heil. Gesetz, geschieht, vollzogen wird, tritt das Reich Gottes in die Wirklichkeit ein. Diese Bitte begreift das Gebiet des thätigen Lebens. ὡς ἐν οὐρανῷ] sc. γίνεται. Im ewigen Reiche Gottes ist die Erfüllung des Willens Gottes, durch die Engel (Ps. 103, 21.) und seligen Geister vollkommen; es ist das Urbild des irdischen. καὶ ἐπὶ τῆς γῆς] *auch auf der Erde*, von den Menschen; gehört zu γενηθήτω κτλ. Das irdische Leben soll das Abbild des himmlischen Reiches seyn.

V. 11. τὸν ἄρτον — σήμερον] Die einzige Bitte um Leibliches, hervorgegangen aus dem Gefühle irdischer Beschränktheit und Abhängigkeit; angedeutet sind damit alle andern irdischen Anliegen, die man, wiewohl mit Bescheidenheit und Selbstverleugnung, Gott ebenfalls vortragen kann. Die alte Meinung, dass ἄρτος hier die geistliche Speise anzeige (*Olsh.*), ist ganz grundlos, und zerstört den Charakter des Gebets. Vgl. *Thol.* τὸν ἐπιούσιον] ein einziges und schwieriges Wort, an dessen Ableitung und Erklärung man fast verzweifeln möchte. (Die Conjectur [*Pfannk. Bretschn.*], dass τὸν ἄρτον ἐπιούσιον aus *ΑΡΤΟΝΕΠΙΟΥΣΙΑΝ* entstanden sei, hat vorzüglich das gegen sich, dass sich derselbe Ausdruck auch bei Luk. findet.) Die Ableitung (*Bez. Schleusn. Thol.*) von οὐσία (vgl. *Hieron.* supersubstantialem; *Theophyl.* τὸν ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ καὶ συστάσει ἡμῶν αὐτάρκη; *Euthym.* τὸν ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ καὶ ὑπάρξει καὶ συστάσει τοῦ σώματος ἐπιτήδειον; ähnlich *Suid.* Etymol. M.) hat in Rücksicht der Form (vgl. jedoch ἐνούσιος, ἐξούσιος — ἐπιεικής, ἐπίουρος, περιούσιος) und der Bedeutung (vgl. *Fr.*'s Einwendungen, dagegen aber ἐπιθανάτιος, ἐπιτήδειος b. *Thol.*) Schwierigkeit; jedoch befriedigt der Sinn am meisten (vgl. Spr. 30, 8.: לֶחֶם חֻקִּי, *das Brod meines Bedarfs*, mein mir zugemessenes Theil von Brod), zumal wenn man mit *Matthäi* ad Euthym. erklären dürfte: sufficiens (Gegentheil περιούσιος). Die Ableitung (*Grot. Wetst. Fr. Win.*) von ἐπιοῦσα sc. ἡμέρα (ὁ ἄρτος ὁ ἐπιούσιος st. ὁ ἄρτος τῆς ἐπιούσης ἡμέρας — *Hieron.*: in Evangelio quod appellatur secundum Hebraeos, pro supersubstantiali pane reperi Mahar = מחר, *das morgende Brod*) ist lexicalisch noch am ersten zu rechtfertigen, aber der Sinn:

das auf den folgenden Tag nöthige Brod, bringt die Bitte mit 6, 34. in Widerspruch. Die gewöhnliche Erklärung durch ἐφήμερος (*Chrysost.*), quotidianus(*Vulg.*), ohnehin ohne etymologischen Grund, passt nicht zu σήμερον, noch weniger zu dem τὸ καθ' ἡμέραν bei Luk. Jener Zusatz drückt die fromme Genügsamkeit und Sorglosigkeit aus, während der bei Luk. schon mehr Ansprüche macht.

Die *fünfte* Bitte V. 12. drückt das im Widerspruche mit dem erbetenen Kommen des Reiches stehende Gefühl der Schuld aus. ἄφες] *erlasse*, s. v. a. *vergib*, ein im N. T. gewöhnlicher Tropus, ganz entsprechend dem folg. ὀφειλήματα, eigentl. *Schulden*, dann wie das chald. חוֹבִין und unser *Verschuldungen*, s. v. a. παραπτώματα, Fehltritte, von Seiten der Zurechnung oder des selbststrafenden Gefühls gefasst. ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν κτλ.] das eigene Schuldgefühl erinnert an die Vergehungen Anderer (denn die Sünde ist gemeinschaftlich); aber die sich selbst anklagende Demuth ist geneigt Andern zu verzeihen, und eben wegen dieser Geneigtheit hofft sie von Gott Verzeihung. ὡς setzt eine Gleichheit, nicht des Masses, sondern des Grundes, und bezeichnet somit eine Bedingung (Luk. καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν), vgl. V. 14.

Die *sechste* Bitte V. 13. bezieht sich auf die menschliche Fehlbarkeit und Schwäche, die uns fürchten lässt, noch ferner zu sündigen, und drückt das Verlangen nach göttlichem Beistande aus. μὴ εἰσενέγκῃς] *führe uns nicht hinein*, lass uns nicht gerathen, fallen. πειρασμός] nicht jede *Prüfung*, denn der Christ darf die Prüfung nicht scheuen, sondern nach einer Emphase eine solche, in der man unterliegt, weil sie zu schwer ist (vgl. 26, 41.). Die Bitte besagt soviel: Gott solle mit der Versuchung auch den glücklichen Ausgang geben, 1 Cor. 10, 13. Die Stelle steht mit Jak. 1, 13. nicht in Widerspruch, wo πειράζειν innerlich zu nehmen ist; den innern Reiz zum Bösen gibt Gott nicht, aber wohl die äussere Veranlassung.

Wenn die sechste Bitte das Verlangen aussprach, der Sünde nicht zu erliegen, so erhebt sich nun die *siebente* und letzte zu der Sehnsucht nach der Erlösung von der Macht des Bösen überhaupt. ῥῦσαι ἡμᾶς] *errette*, *befreie uns*. Diese Bitte setzt voraus, dass wir gefangen und preisgegeben sind. ἀπὸ τοῦ πονηροῦ] *vom Bösen*, nicht: *vom Uebel* (*Luth.*), denn vom physischen Uebel ist nicht mehr die Rede. Mag man diess für das Masc. nehmen (*Kuin. Fr.* nach den Alten, *Er. Bez.*), wofür die meisten Analogien sind, oder für das Neutr. (*August. Thol.*) nach Röm. 12, 9. 2 Thess. 3, 3.; immer wird damit das Böse als eine Macht bezeichnet, die in der Gemeinschaft herrscht, die Macht der gemeinschaftlichen Sünde. — Merkwürdig, dass weder die Erlösung, noch die Sündenvergebung von einem Mittler (Christus) und dessen Leistungen, etwa dessen Tode, abhängig gemacht wird, so wie auch die Ankunft des Reiches nicht an die Person des Messias geknüpft wird: ein Beweis, dass die Vermittlung nicht überschätzt werden darf.

V. 14. 15. ist eine angehängte Erklärung der bei der fünften Bitte gemachten Voraussetzung oder Bedingung; γάρ setzt V. 14. mit V. 12. auf eine etwas unregelmässige Weise, V. 13. überspringend,

in Verbindung. Die Versöhnlichkeit gegen den Nächsten bedingt die Erlangung der Sündenvergebung von Gott, und zwar erstens durch die Demuth, die streng gegen sich selbst u. mild gegen Andere stimmt; zweitens durch das liebende Vertrauen zur Besserungsfähigkeit des Menschen. Die Demuth bringt die Reue mit sich, welche der Sündenvergebung fähig macht, und das Vertrauen zur Liebe Gottes, durch welche das Gemüth mit heiterem Muthe zur Besserung erfüllt wird. Vgl. m. Pred. II. Samml. No. X. *τὰ παραπτώματα* wird von Manchen zwei-, von Andern drei-, und von wieder Andern viermal (auch am Ende von V. 14.) gelesen; und *Fr.* scheint mit Recht letzteres vorzuziehen, als der Einfachheit dieser Diction angemessen.

V. 16—18. *Vom Fasten.* *ὅταν νηστεύητε*] es sind die freiwilligen und Privatfasten (Luk. 18, 12.) gemeint, nicht das öffentliche jährliche Fasten (3 Mos. 16, 29.). *σκυθρωποί*] *traurig* (Luk. 24, 17. 1 Mos. 40, 7.). *ἀφανίζειν*] *vertilgen* (V. 19. 20.); hier *entstellen* durch Asche und Schmutz (Jes. 61, 3.). Der V. 18. gegebene Rath sich zu waschen kann eher wörtlich genommen werden als der, sich zu salben, was nur die Reichen bei Gastmählern thaten. Sinn: Vermeide alles Prunken.

Bis jetzt folgte die Rede einem festen Plane; nun aber ist der Zusammenhang lose, und es werden grössere und kleinere Sprüche an einander gereihet. An den Gedanken, dass Gott das Ziel des Strebens im Menschen seyn müsse (*Olsh. Thol.*) lässt sich selbst bis V. 14. nicht Alles anknüpfen; auch ist die Verbindung, welche *Kern* üb. d. Urspr. d. Ev. Matth. S. 126. herstellt, zu abstract u. künstlich.

V. 19—21. Gegen den *weltlichen* und für den *himmlischen* Sinn. V. 19. *θησαυρούς*] *Schätze*, *Vorräthe* aller Art. *ὅπου*] *wo*, auf der Erde. *σής*] *Motte.* *βρῶσις*] *Frass*, *Zernagung* jeder Art; es ist nicht zusammenzuziehen in *Mottenfrass*, wie Manche gewollt haben. *διορύσσειν*] *durchgraben*, *einbrechen*, absolute, ohne Ellipse, etwa von *οἰκίαν* nach 24, 43. *ἐν οὐρανῷ*] gehört zu *θησαυρίζετε*, nicht zu *θησαυρούς*. Schätze, die im Himmel gesammelt werden, bestehen im himmlischen Lohne (5, 12.) und dieser beruht auf der Gerechtigkeit (und Wahrheit), die man sich zu eigen gemacht hat; oder, was eins ist, sie bestehen in der *ζωὴ αἰώνιος*. Es ist klar, dass die auf Erden gesammelten Schätze als vergänglich und verlierbar, die im Himmel als unvergänglich und unverlierbar bezeichnet werden. — V. 21. Sinn: Wo euer Schatz, der Gegenstand eures Strebens, dahin ist eure Liebe, Begierde und Sehnsucht gerichtet; es ist aber des Menschen unwürdig und macht ihn unselig, seine Liebe auf Irdisches zu richten, sie soll nach oben gerichtet seyn. Die LA. *σοῦ* (Cod. B. 1. Verss. u. KVV.) ist vielleicht vorzuziehen, weil *ὑμῶν* aus Luk. 12, 34. herüber gekommen seyn kann (*Griesb.* comment. crit.), nicht aber, weil J. von dem, was er für seine Jünger gesagt, nun zu einem allgemeinen Gedanken übergehe (*Fr.*). Macht die Anrede *du* einen Gedanken allgemein? Eher individueller (V. 2.).

V. 22. 23. *Vom innern Lichte*, das man hell, rein erhalten soll. Es wird mit dem Auge verglichen; die Vergleichung aber geschieht durch die Form eines Schlusses a minori ad majus vermöge

der Conjunct. *οὖν* V. 23. Das Auge heisst des Leibes *Leuchte*, weil es diesem und dessen Gliedern den Weg zeigt, nicht, weil es in sich selbst Licht trägt (*Olsh.*). *φωτεινόν*] *im Lichte*, *erhellet*, ist ein noch stärkerer Ausdruck, der aber noch weniger an eine „Lichtnatur" denken lässt. *σκοτεινόν*] das Gegentheil, *im Finstern*, so dass er keinen Weg finden kann, nicht innerlich finster. *ἁπλοῦς*] integer, *ungetrübt*. *πονηρός*] *schlecht*, *böse*, *krank*. *τὸ φῶς τὸ ἐν σοί*] offenbar die Vernunft, *ὁ νοῦς*, welche dem innern Handeln den Weg zeigt. *Philo* de condit. mundi I, 12.: *Ὅπερ νοῦς ἐν ψυχῇ, τοῦτο ὀφθαλμὸς ἐν σώματι.* — *σκότος*] st. *σκοτεινόν*. — *τὸ σκότος πόσον*] *wie gross* ist dann (es ist allerdings eine Folge, obschon man *Thol.* zugeben muss, dass, ausser dem *νοῦς*, in den übrigen Vermögen, den Trieben namentlich, Finsterniss vorausgesetzt wird) *die Finsterniss?* Ausruf zur Warnung, das innere Licht nicht entreissen zu lassen; ein sehr wichtiger, nicht von allen Frommen genug beherzigter Gedanke. Nach *Chrysost.* verbinden *Fr. Olsh. Thol.* diesen Spruch eng mit dem vorigen, als wenn das innere Licht s. v. a. Herz wäre. Allein dieses ist die Gesinnung, und hier ist von der Geistesklarheit die Rede. Für die Verbindung spricht allerdings die Verwandtschaft des folg. Spruches mit jenem, und Geistesklarheit ist bedingt durch Herzensreinheit.

V. 24—34. *gegen die Liebe zum Reichthum und die irdischen Sorgen*, also gegen eine Art des weltlichen Sinnes, wie V. 19—21. V. 24. scheint dem Einwurfe zu begegnen, als könne man weltlichen und himmlischen Sinn mit einander vereinigen; ein gemässigtes irdisches Streben lässt sich allerdings mit dem himmlischen vereinigen, ja, soll damit vereinigt werden; J. will aber hier diese Vereinbarung nicht zeigen, sondern ihm ist es um den Hauptgedanken zu thun, dass das Herz Gott allein angehören soll. Der Satz wird an ein Sprichwort geknüpft, das freilich, wie alle Sprichwörter, nicht stringent ist. Man kann wohl zwei Herren dienen, wenn man sich zwischen sie theilt und dem einen in *der* Sache oder *der* Stunde, dem andern in jener dient; aber *dienen* ist h. im absoluten Sinne genommen. *ἢ γὰρ τὸν ἕνα — ἢ ἑνός κτλ.*] ein antithetischer Parallelismus: der *εἷς* und der *ἕτερος* sind in beiden Gliedern dieselben, und parallel sind *μισεῖν* (im schwächern Sinne, wie auch *ἀγαπᾶν*, vgl. Luk. 14, 26. Joh. 12, 25. Röm. 9, 13.) und *καταφρονεῖν*, *ἀγαπᾶν* und *ἀντέχεσθαι* (*an jem. halten*, *anhangen*, Tit. 1, 9. oder *sich jem. annehmen*, *für jem. Sorge tragen*, 1 Thess. 5, 14.); der Sinn: Entweder liebt man den einen und hasst den andern, oder hasst den einen und liebt den andern. *μαμμωνᾷ*] richtiger *μαμωνᾶς*, chald. מָמוֹנָא (*Buxt.* lex. talm. p. 1217.) syr. ܡܳܡܽܘܢܳܐ (*Michael.* lex. syr. p. 477.), von אמן, das worauf man vertraut, *Reichthum*, hier personificirt als Gott des Reichthums. — V. 25. *διὰ τοῦτο*] *darum*, weil man Gott und dem Mamon nicht zugleich dienen kann. *μεριμνᾶν*] hier emphatisch zu nehmen, für *ängstlich sorgen*, vgl. Jes. Sir. 31, 1. (34, 1.). V. 34. wird hinzugesetzt: *εἰς τὴν αὔριον*, womit die weit aussehende Sorge bezeichnet ist. *τῇ ψυχῇ*] Dat. causae =

περὶ τῆς ψυχῆς, vgl. 28. So *τῷ σώματι*. Ob die Worte *καὶ τί πίητε* wegen der Gleichförmigkeit mit Luk. 12, 22. weggelassen oder wegen V. 31. hereingeschoben worden, ist zweifelhaft; (doch würde in diesem Falle *ἤ* st. *καί* häufiger seyn; jenes findet sich im Cod. B. u. einigen andern, und zwei Verss.). Sie fehlen nur in zwei, jedoch guten Codd. und bei vielen Verss. u. KVV. Zu dem Gedanken: Ist nicht das Leben mehr, als die Nahrung u. s. w. muss man hinzudenken: wenn dir nun Gott diese gegeben hat, so wird er dir auch das Andere geben. — V. 26. *τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ*] hebr. עוֹף הַשָּׁמַיִם, *die Vögel des Himmels*, nicht: die gen Himmel fliegenden Vögel (*Fr.*), sondern die an, unter dem Himmel, in der Luft sich aufhalten, wie „die Lilien des Feldes" im Felde. *ὅτι*] *dass;* ähnlich V. 28. *πῶς, wie;* dass aber von dieser Conjunct. auch der Satz: *καὶ ὁ πατὴρ κτλ.* abhängig sei (*Fr.*), möchte ich bezweifeln. *μᾶλλον διαφέρετε*] *ihr seid viel vorzüglicher; μᾶλλον* steht zur Verstärkung, wie Mark. 7, 36. bei *περισσότερον*. Luk. 12, 24. *πόσῳ μᾶλλον διαφέρετε. διαφέρειν*, nicht bloss *verschieden*, sondern *besser seyn* (10, 31. 12, 12.). J. gründet hier wieder ein religiöses Gefühl auf eine Naturanschauung, die aber nicht vor das Mikroskop des Verstandes gehalten werden darf; denn obgleich die Natur die Bilder des Ueberflusses darbietet, so zeigt sie auch oft genug die des Mangels; und eben von den Vögeln, die uns so sorglos und fröhlich zu seyn scheinen, kommen im Winter Tausende vor Kälte und Hunger um. Aber weil denn doch die Gattungen nicht aussterben und die Natur im Ganzen das Bild der Fülle darbietet: so kann der das Ganze erfassende religiöse Sinn darin eine Nahrung des Vertrauens finden. Auch der Grund, „weil die Menschen besser sind, als die Vögel, so wird sie Gott um so mehr erhalten," darf nicht als ein Verstandesgrund angesehen und benutzt werden; denn man kann dagegen sagen: eben weil wir besser, als die Vögel, sind, so müssen wir auch sorgen u. s. w. Es ist das Gefühl der gottverwandten Menschenwürde und des darauf gegründeten Vertrauens, das J. erwecken will. — V. 27. *ἡλικία*] entweder *Statur* (*Chrysost.* u. A.) oder *Lebenslänge*, *Alter;* das erstere gibt eine unpassende Vorstellung, indem wohl Niemand daran denkt, seine Statur um eine Elle zu erhöhen; auch stimmt nicht dazu, dass Luk. 12, 26. dieses ein *ἐλάχιστον* nennt, da doch eine solche Erhöhung etwas Ungeheures wäre. — Dieser Evang. gibt den Gedanken dieses V. deutlicher durch den Zusatz an: „Wenn ihr nun nicht einmal (l. *οὐδέ* st. *οὔτε*) ein Geringstes vermögt (nämlich dem Lebensalter eine Elle zuzulegen): warum sorgt ihr für das Uebrige?" d. h. für die Erhaltung des Lebens selbst. Aber auch ohne diesen Zusatz lässt sich die Frage bei Matth. verstehen: es wird damit das Gefühl der menschlichen Abhängigkeit in Ansehung des Lebens geltend gemacht. Es steht in einer höhern Hand, und dieser sollen wir uns vertrauensvoll überlassen. — V. 28. *τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ*] lilienartige Blumen (Lilien, Iris, Tulpen), die wild auf dem Felde wachsen. *πῶς*] relative, wie Luk. 14, 17.; *Fr.* nach *Palairet* fragweise, so dass *οὐ κοπιᾷ κτλ.* die Antwort wäre. — V. 29. *ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ*] *Matth.* und *Fr.* lesen *αὑτοῦ*, mit welchem Rechte mag *Win.* Gr.

S. 133 f. lehren. Die Herrlichkeit, Pracht ist wohl das königliche Gepränge mit Krone, Scepter, Thron überhaupt. — V. 30. Schluss aus dem Vorigen durch δέ, *nun aber*. τὸν χόρτον] die Lilien sind Grasblumen (insofern sie schilfartige Blätter tragen, gehören sie zum Grase); sie werden aber Gras genannt, um sie als etwas Geringes zu bezeichnen. Sonderbar *Fr.*: a specie ad totum genus transit: es ist ja noch immer von den Lilien die Rede. βαλλόμενον] Das Praes. zeigt an, was geschieht, der Regel nach, ohne den Zeitunterschied zu berücksichtigen; falsch *Kuin.*: conjiciendum. Es ist bekannt, dass man im Morgenlande aus Holzmangel Heu u. dgl. brennt. *Harmar* Beobb. üb. d. Or. I, 239. ὀλιγόπιστος] der ein kleines, geringes Vertrauen hat. πίστις, Vertrauen zu Gottes Fürsorge, Allmacht u. s. w. (8, 26.). Angeredet sind die, welche ängstlich sorgen, V. 28. — V. 32. wie V. 7. 8. — V. 33. πρῶτον fehlt in manchen Zeugen, weil es unpassend schien, indem ja alles Andere nicht Gegenstand des Strebens seyn, sondern von selbst zufallen soll. Aber es ist damit eben dunkel das untergeordnete Streben nach dem Andern erlaubt. Durch *Fr.*'s Auflösung in πρῶτον τοῦτο ποιεῖτε, ζητεῖτε, ist durchaus nichts gewonnen, der Gedanke bleibt derselbe. τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ] die Gerechtigkeit, die er verlangt; das Haupterforderniss seines Reiches. Gerechtigkeit ist nicht die paulinische oder die Rechtfertigung, sondern die sittliche, vgl. 5, 20. ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν] *wird euch*, als das Unwesentliche, Untergeordnete, *daneben auch noch zu Theil werden*, nicht ohne Zuthun der Menschen, sondern durch ihre aus der rechten Gesinnung hervorgehende und darum von Gott gesegnete Thätigkeit. — V. 34. Zusammenfassender Schluss. εἰς τὴν αὔριον] *auf den morgenden Tag*, nicht s. v. a. τὰ εἰς τ. αὔρ. (*Kuin.*). Damit ist nicht die Sorge für heute erlaubt, sondern es wird die für den folgenden Tag genannt, weil sie die gewöhnliche ist. ἡ γὰρ αὔριον μεριμνήσει τὰ ἑαυτῆς] nicht: kommt Zeit, kommt Rath; Deus providebit; sondern der morgende Tag wird ohnehin seine Sorge haben; lass dem morgenden Tage seine Sorge; μεριμνᾶν ist nicht providere. τὰ ἑαυτῆς] *was ihn angeht*, seine Angelegenheiten. Die Varietät der LA. in Ansehung dieser Worte erweckt den Verdacht ihrer Unächtheit. ἀρκετόν] st. ἀρκετή, eine auch bei Griechen und Lateinern übliche Construction; bekannt ist: triste lupus stabulis, *Virg.* Ecl. 3, 80. τῇ ἡμέρᾳ] *jedem Tage*. *Fr.* construirt: τὰ ἑαυτῆς ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ, ἡ κακία αὐτῆς, diess Letztere als Apposition zu τὰ ἑαυτῆς (?). — κακία] *Uebel*, *Noth*, Pred. 7, 14.

VII, 1—5. Gegen ein ganz besonderes Laster oder Unart, das *Splitterrichten*. Es lässt sich allenfalls eine gegensätzliche Beziehung auf 6, 14 f. oder auf die Pharisäer fassen. κρίνειν nimmt man gew. für κατακρίνειν, weil bei Luk. 6, 37. in der Parallele καταδικάζειν steht; aber dieser Evang. hat den Spruch schwerlich in der ursprünglichen Gestalt; hier ist es (nach *Chryst.* u. *Fr.*) nur *richten*, *beurtheilen*, aber mit der Nebenbedeutung der Geflissentlichkeit und Unlauterkeit, bei eigner Fehlerhaftigkeit; Andere nehmen den Gebrauch des hebr. שׁפט (Ps. 109, 31.) zu Hülfe. Richten, beurthei-

len, prüfen soll der Christ Anderer Betragen, aber nicht, *um zu richten*, sondern um Andere zu bessern und sich selbst daran zu spiegeln. ἵνα μὴ κριθῆτε] eigentl. *damit ihr nicht (auch) gerichtet werdet*, anscheinender Beweggrund der Klugheit, wesswegen es gewöhnlich (*Olsh. Thol.*) auf das göttliche Gericht bezogen wird (vgl. 6, 15.). Allein tiefer gefasst, liegt darin die Idee der sittlichen Wechselwirkung (vgl. V. 12.), welcher man dadurch, dass man richtet, einen bösen Impuls gibt. Zugleich wird an die eigenen Fehler erinnert, durch die man einem Andern eine Blösse geben wird. Die erweiternde Darstellung Luk. 6, 37 f. deutet ziemlich klar auf die menschliche, nicht göttliche Vergeltung. Dasselbe sagt der folg. V.: „Es wird euch dasselbe widerfahren und ihr verdient es." ἀντιμετρηθήσεται] so bei Luk. 6, 38.; hier ist zu lesen μετρηθήσεται, nach den meisten und besten Zeugen. — V. 3. κάρφος] festuca; so in einem ähnlichen Sprichworte das talmudische קִיסָם (*Buxt.* lex. talm. p. 2080.) für einen kleinen Fehler. δοκός] trabs, ein übertriebenes widernatürliches Bild, des Nachdrucks wegen, für einen grossen Fehler. Dass der Fehler am Auge, dem Repräsentanten des geistigen, Statt findet, soll nach *Thol.* den Nebengedanken erwecken, dass derselbe unfähig zur Beurtheilung des Andern mache; offenbar unrichtig, wie auch die angef. talmudische Parallele und die arabische bei *Hariri* VI, 237. (*Gesen.* in *Rosenm.* Rep. I, 126.) zeigt. — V. 4. ἤ] *oder*, etwas Anderes, aber Aehnliches, anzeigend. πῶς ἐρεῖς] *wie magst du sagen*, quomodo dicere sustinebis. Vgl. 22, 12. Auch sonst liegt in diesem Frageworte eine Art von Zweifel oder Missbilligung, 16, 11. 22, 43. ἐκβάλω] Der Conj. bedarf hier nicht eines ἵνα, vgl. Luk. 9, 14. *Win.* Gr. S. 235. — V. 5. ὑποκριτά] es ist nicht gerade absichtliche Heuchelei, aber Mangel an Selbstkenntniss und Unlauterkeit, vermöge deren man bei Andern den Sittenlehrer macht, nicht aber sich selbst bessert; ὑποκριτής steht auch sonst im weitern Sinne (16, 3.). διαβλέψεις ἐκβαλεῖν] dispicias ut eximere possis, magst du *hin-*, *zusehen* (nicht imperativisch zu nehmen), mit der Absicht und dem Streben *herauszunehmen*. Das Wort im N. T. nur hier und Luk. 6, 42.

V. 6. Ein anderer *Spruch*, der nur durch Künstelei (mittelst des Gedankens, dass man doch zuweilen urtheilen müsse — das versteht sich wohl! *Olsh.*) in Zusammenhang zu bringen ist. τὸ ἅγιον] *das Heilige*, die Wahrheit, die Liebe; Andere bestimmter: die Lehre des Evangeliums. Der Gedanke leidet mannigfache Anwendung auf die Unklugheit, mit welcher der Eifer und das Zutrauen verfahren kann. Weil im Parallelismus, im Bild: *Perlen*, steht, für das Köstlichste, die reine Ueberzeugung, die edelste Gesinnung (ob gerade wegen der Aehnlichkeit mit Erbsen, die man den Säuen vorwirft, steht dahin) — nach *Gesen.* in *Rosenm.* Rep. I, 128. brauchen die Araber das Bild von schönen Worten und Sentenzen — so nehmen *Herrm. von der Hardt*, *Paul.* u. *Thol.* τὸ ἅγιον vom *Opferfleische*; *Bolten* u. A. finden hier die falsche Uebersetzung des chald. קְדָשָׁא inauris, eigentl. *Amulet* (*Buxt.* lex. talm. p. 1980.); aber der Parallelismus ist nicht immer genau wörtlich; er ist es hier nur in der

Bezeichnung der *unreinen*, *unwürdigen* (nach *Thol.* der *schamlosen*) Menschen durch *Hunde* und *Säue;* letzteres Bild hat noch den Nebenbegriff der Wildheit, Gewaltthätigkeit. ἐν τοῖς ποσὶν αὐτῶν] *mit*, nicht: *zwischen* oder *unter ihren Füssen*. Das στραφέντες ῥήξωσιν beziehen Manche fälschlich durch Annahme einer Versetzung auf die Hunde, wahrsch. aus dem richtigen Grunde, weil die Schweine eigentlich nicht *zerreissen* können. Ebenso falsch ist die Erklärung des στραφέντες durch *umgewandelt*, wild werdend; es ist bloss körperlich zu verstehen, und bezeichnet nicht sowohl den obliquum ictum (*Horat.* carm. III, 22.) der Eber, als die Wendung von der Gabe hin zum Geber.

V. 7—11. *Aufforderung zum Gebete*, mit der Verheissung der Erhörung, ohne Beziehung, selbst wenn das Gebet nach Luk. 11, 13. auf die Bitte um den heil. Geist beschränkt wird; denn auf das Vorige bezogen, würde dieser nur als Geist der Klugheit zu fassen seyn. Bei Luk. 11, 9. schliesst sich der Spruch schicklicher an das vorgeschriebene Gebet und das Gleichniss V. 1—8. — V. 7. αἰτεῖτε, ζητεῖτε, κρούετε] alles dreies vom Gebete und dessen Angelegentlichkeit zu verstehen (vgl. Jer. 29, 13. 14.); doch liegt darin auch der Gedanke mit, dass die Sehnsucht des Gebets auch handelnd ist. — V. 8. Diese Zusage muss gehörig nach der evangel. Lehre vom Gebete beschränkt werden. Vgl. 1 Joh. 5, 14. Jak. 4, 3. Joh. 14, 13. — V. 9. ἢ τίς κτλ.] „oder geschieht es unter den Menschen anders? Erhält nicht der Bittende, um was er bittet?" ἢ setzt ein Gegentheil oder etwas Verschiedenes, auch Aehnliches (V. 4.). In der Construction ist eine Vermischung zweier Fragen, von denen die erste abgebrochen ist (τίς steht nicht für εἴ τις, *Kuin.*). Das Bild beruht auf der Aehnlichkeit eines Brodkuchens mit einem Steine (vgl. 4, 3.) und eines Fisches mit einer Schlange. — V. 11. πονηροί] nicht: *geizig*, *scheelsüchtig* (*Kuin.*), sondern *böse*, *unlauter*, im Vergleich mit dem allguten Gott. οἴδατε] nicht: *pfleget*, sondern *wisset*, aber ungenau von der Gesinnung. δόματα ἀγαθά] *zweckmässige*, *nützliche* Gaben. So bezeichnet auch nachher ἀγαθά das in jeder Hinsicht *Zweckmässige*: Gott erhört die Bitten der Menschen, je nachdem es ihnen frommt. Luk. 11, 13. setzt dafür πνεῦμα ἅγιον, wornach man allein um dieses zu bitten hätte; allein so erhaben dieser Gedanke ist, so ist er doch zu beschränkend (vgl. 6, 11.), und Luk. liefert hier wohl die Nachbesserung eines allzu geistlich gesinnten Christen.

V. 12. Ein Lehrspruch, enthaltend die Idee der *sittlichen Wechselwirkung* auf dem Grunde der Gleichheit. Vgl. Tob. 4, 16. Bei Rabbinen und Klassikern finden sich Parallelen (*Wetst.* u. A.); auch ist der Spruch kein eigenthümlicher Vorzug der christlichen Sittenlehre, indem er, so wie der kantische kategorische Imperativ, nur ein *leeres Gesetz* bezeichnet, das erst der Geist der Liebe ausfüllen muss. Vergebens bemühen sich die Ausleger dem οὖν seine bestimmte Bedeutung zu sichern durch eine Verbindung mit dem Vorigen. *Kuin.* bezieht es auf V. 1—5. Am unglücklichsten *Fr.*: Quandoquidem petentibus liberis liberalitatis documenta edere sciatis (V. 11.), vestram

benignitatem eo usque extendite, ut quae vobis praestari velitis eadem praestetis aliis. *Paul.* künstelt auf ähnliche Weise. οὖν scheint hier nur dem Schlusse zu dienen (denn die Rede neigt sich zum Ende, wenigstens ist diess der letzte Lehrspruch; die folgg. Sprüche haben einen ermahnenden und warnenden Character), ungefähr wie AG. 26, 22. οὕτω ist störend statt ταῦτα, desswegen fehlt es in einigen Zeugen, aber *Fr.* hätte es nicht wegstreichen sollen; denn die Materie und Form laufen hier natürlich in einander. οὗτος γάρ ἐστιν] *das ist das Gesetz*, d. h. der Inhalt, Geist desselben. Die LA. οὕτως, welche *Fr.* unbedingt vorzieht, ist doch gewiss nicht so passend, indem οὕτως bloss die Beschaffenheit, die Art und Weise, anzeigt (vgl. 1, 18.); auch reichen die Zeugen dafür keineswegs hin.

V. 13—27. lässt sich als die *Peroratio* der Rede betrachten, indem jetzt der Ton der Ermahnung eintritt. „Tretet ein ins Reich Gottes!" V. 13. εἰσέλθετε] Luk. 13, 24.: ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν. — ὅτι] *denn*, zur Bekräftigung des Beiworts στενή: „freilich ist sie eng, denn weit ist nur die andere Pforte u. s. w." — V. 14. l. τί st. ὅτι, nach dem Uebergewichte der Zeugen, und weil dieses unpassend ist; (jedoch vertheidigt es *Thol.*). τί, *wie*, quam (Luk. 12, 49.) nach dem hebr. מָה (2 Sam. 6, 20.); *Theophyl.*: πόσον. *Fr.*: cur? Ausdruck des Schmerzes. τεθλιμμένη] *eng*, *eingeengt*, nicht = θλίβουσα. — δι' αὐτῆς] sc. ὁδοῦ, nicht πύλης, vgl. 8, 14. Zu dem Bilde vgl. *Cebet.* tab. c. 12. Was den Gedanken betrifft, so ist damit der schwere Kampf der Selbstüberwindung, der Aufgebung der Selbstsucht, der Opfer, welche das Christenthum fordert, angedeutet.

V. 15—20. *Warnung vor falschen Lehrern als Führern auf diesem Wege* mit Beziehung auf J., der sich zum Führer anbietet; oder besser, mit Aufgabe der Verbindung mit dem zunächst Vorhergehenden, allein in dieser Beziehung. — V. 15. ψευδοπροφητῶν] Ziemlich allgemein versteht man darunter christl. Irrlehrer (ψευδοδιδάσκαλοι 2 Petr. 2, 1.), indem man das προφητεύειν V. 22. hieher bezieht. Allein dort spricht J. von einer fernen Zukunft; hier handelt es sich darum, erst den Weg zum Reiche Gottes zu finden, nicht, im Christenthum selbst das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Christus denkt an Betrüger, wie Barjesus AG. 13, 6. und diejenigen waren, von denen *Joseph.* Antt. XX, 5, 1. 8, 6. B. J. II, 13, 4. 5. und er selbst 24, 11. 24. redet. Auch mag er unter dem Ausdrucke mit an die Pharisäer denken. Genug, er warnt vor allen Lehrern, die ihm und seiner Sache entgegenwirken. Es ist ein ähnlicher Gegensatz wie 5, 20. ἔρχεσθαι] wird von Lehrern, ihrem Auftreten und Wirken gebraucht (5, 17.). ἐν ἐνδύμασι προβάτων] nicht in Schafpelzen, nach der Sitte alter Propheten (*Grot. Kuin.*), sondern in Kleidern, wie sie Schafe tragen, d. h. der Aussenseite nach sanft, mild; Gegensatz: Wölfe. Sie suchen scheinbar euer Bestes, eigentlich aber euer Verderben. — V. 16—20. wird ein Erkennungsmerkmal derselben angegeben, und zwar ein allgemein menschliches und sittliches (dagegen 1 Joh. 4, 1 f. ein besonders christliches und zwar dogmatisches). Das Merkmal ist der sittliche Wandel, und diess wird an einem Beispiele aus der Natur klar gemacht. V. 16. ἀπό]

aus, als Erkennungsgrund. καρποί] nicht falsche Lehren (*Hieron. Calv. Calov* u. viele And.), wofür scheinbar 12, 33. spricht und Luk. 6, 45. entscheidend seyn würde, wenn diese Stelle nicht eine falsche Reminiscenz aus Matth. 12, 33. enthielte, — sondern Werke (3, 8.). μήτι συλλέγουσιν] Die Frage als Ausdrucksform einer zugestandenen Erfahrung, die ohne Vergleichungspartikel zur Vergleichung gestellt wird. τρίβολος] bei den LXX für דַּרְדַּר eine Art Unkraut; hier wohl *Distel* oder etwas Aehnliches; nach *Bretschn.* tribulus terrestris Linn. — V. 17. οὕτω] *so*, wie die vorigen Beispiele lehren; Uebergang vom Besondern zum Allgemeinen der Vergleichung. *Fr.*: so, wie die falschen Lehrer an ihren Früchten zu erkennen sind (?). σαπρόν] eigentl. *faul*, aber auch *schlecht*, *unbrauchbar;* 13, 48. von Fischen. — V. 19. wird gewöhnlich und mit Recht von dem Verderben, welches auf die falschen Lehrer wartet (vgl. 3, 10. 15, 13.), verstanden; *Fr.* findet darin nichts als eine Bestätigung des vorigen Satzes (V. 18.), des Sinnes: die Menschen fordern von einem Baume, dass er gute Früchte bringe; wo nicht, so hauen sie ihn ab. — V. 20. Zusammenfassung des Bisherigen und Wiederholung des Obigen.

V. 21—23. *Warnung vor bloss äusserlicher Verehrung Jesu und bloss äusserlicher Gemeinschaft mit ihm.* Die Verbindung mit dem Vorigen ist diese: „Nehmet mich zum Führer, erkennt mich als Messias an, aber nicht bloss so, dass ihr mich äusserlich bekennet und in äusserliche Gemeinschaft mit mir tretet.“ Fälschlich nimmt *Thol.* nach *Chrysost.* u. A. an, dass hier von eben denselben, wie vorher, die Rede sei, nämlich von den ψευδοπροφήταις. — οὐ πᾶς] *nicht jeder* (1 Cor. 15, 39.). Falsch *Fr.: keiner*, als wenn es hiesse: πᾶς . . . οὐκ εἰςελεύσεται. Vgl. *Win.* S. 146. u. *Thol.* — *Herr*, *Herr*, *sagen* bezeichnet äusserliche Anerkennung, den Ausdruck der eifrigen (daher die Wiederholung) Verehrung, des Zutrauens. Gegensatz: *den Willen Gottes thun*, Christi Lehre praktisch ausüben; Luk. 6, 46.: ποιεῖν ἃ λέγω. Am Ende des V. liest *Fr.* mit *Beng.* nach wenigen, besonders abendl. Zeugen noch: οὗτος εἰςελεύσεται εἰς τὴν βασιλ. τ. οὐρ.; aber es scheint nur der Vervollständigung wegen hinzugefügt zu seyn. — V. 22. 23. geht auf solche, die nicht nur J. Namen bekennen, sondern auch in seinem Namen *wirken* durch Wort und That, aber mit unlauterer Gesinnung, indem sie den Glauben an ihn mehr in die Phantasie als in das Herz aufnehmen, wie z. B. bei den Korinthern die Gabe der Weissagung ohne Liebe mit Eitelkeit geübt wurde. Wunder konnten in J. Namen verrichtet werden, theils indem man den Glauben derer, an denen man sie verrichtete, zu Hülfe nahm, theils durch eigenen phantastischen Glauben (vgl. *Thol.*), theils auch durch betrügerische Nachäffung. Vgl. Luk. 9, 49 f. AG. 19, 13 ff. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ] s. v. a. ἡμέρα κρίσεως, vgl. 11, 24. mit Luk. 10, 12. τῷ σῷ ὀνόματι] sonst ἐν τῷ ὀνόμ., tua auctoritate, als dein Bekenner und Diener. Der Name Christi ist dasjenige, was man von ihm, seiner Würde als Messias, seiner Kraft und Macht glaubt und bekennt (vgl. 6, 9.). προφητεύειν] allgemein von prophetischer,

begeisterter Rede (vgl. 1 Cor. 14, 1.), nicht bloss Vorhersagung der Zukunft wie נִבָּא, הִתְנַבֵּא. *δαιμόνια ἐκβάλλειν*] Dämonische (4, 24.) heilen dadurch, dass man den Dämon auszufahren zwingt, eine Art theurgischer Wirksamkeit damaliger Lehrer (vgl. 12, 27.); eine Art von *δύναμις*] Handlung aus Geisteskraft; ursprünglich wohl im Singular üblich, wie 2 Thess. 2, 9., vgl. LXX Ps. 59, 12. (60, 13.). *ποιεῖν δύναμιν* = עָשָׂה חַיִל. Es ist den Unlautern eigen, ihre Verdienste geltend zu machen, vgl. 25, 44. — V. 23. *ὅτι*] Anführungszeichen, vgl. 5, 31. Hier ist die Umstellung: *ἀποχωρεῖτε* — *ἀνομίαν, ὅτι οὐδέποτε* bei *Orig.* u. A. ebenfalls dagegen. *οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς*] ich habe nie mit euch in einer Gemeinschaft gestanden. *Kennen* s. v. a. vertraut, innig verbunden seyn, vgl. Gal. 4, 9. *ἀποχωρεῖτε κτλ.*] aus Ps. 6, 9. vgl. 25, 41. Diese Rede, in welcher J. sich als Weltrichter darstellt, ist wohl zu früh angeführt, da er über seine messianische Würde anfangs sich noch nicht entschieden aussprach. *Schneckenb.* üb. d. erste kan. Ev. S. 29.

V. 24—27. bezieht sich die Ermahnung auf die Benutzung der Bergpredigt selbst: diess ist daher als *eigentliche Peroratio* anzusehen. *τούτους*, das in einigen Zeugen fehlt, streicht *Fr.* und will hier keinen Epilog finden. *οὖν* weist zwar auf V. 21. zurück, hindert aber nicht, dass diese Verse die Schluss- und Ermahnungsrede bilden. *πᾶς ὅστις ... ὁμοιώσω αὐτόν*] die bekannte Construction durch Attraction, vgl. *Fr.* diss. II. in 2. ep. ad Cor. p. 54. Das Fut. *ὁμοιώσω*, wie *ὁμοιωθήσεται* V. 26. fasst *Thol.* wie V. 23. *ὁμολογήσω*, in Beziehung auf die *ἐκείνη ἡμέρα*; *Fr.* dagegen auf die gleich folgende Rede, so dass es gleich dem Praes. wäre; *Paul.*: *ich kann vergleichen.* Auf den Tag des Gerichts möchte ich es nicht beziehen, aber auf die Zukunft allerdings, in welcher sich erst der Erfolg entwickelt. *φρόνιμος* u. *μωρός* bezeichnen im Bilde die Klugheit und Unklugheit in Anwendung der Mittel, in der Vergleichung aber die Weisheit und Unweisheit in Ansehung der wahren Zwecke des Lebens, vgl. 24, 45. 25, 2. 4. 8. 9. *τὴν πέτραν*] *den Felsen*, allgemein, wie V. 26: *auf den Sand*, nicht: einen Felsen, auch nicht: einen bestimmten Felsen. *μεγάλη*] *gross*, d. h. gänzlich.

V. 28. 29. *Schluss des Erzählers. καὶ ἐγένετο*] hebräischartig = וַיְהִי, ist mit *ἐξεπλήσσοντο* zu verbinden, vgl. 11, 1. *ἐξεπλήσσοντο — ἐπί*] Diese Construct. ist im N. T. gewöhnlich; bei den Griechen kommt auch die mit dem Dat. und Acc. vor; letztere Weish. 13, 4. — V. 29. *ἦν διδάσκων*] die Verbindung des Verbi *εἶναι* mit dem Partic. scheint oft, aber nicht immer (vgl. Mark. 13, 25.), eine Dauer und Gewohnheit anzuzeigen. Vgl. *Win.* S. 294. *ὡς ἐξουσίαν ἔχων*] *als einer, der Gewalt hat*, nämlich zu lehren, dem es von Gott verliehen ist; nicht undeutlich ist damit die messianische Würde J. bezeichnet, welche er sich in der ganzen Rede beilegt. (*ἐξουσ.* ist h. nicht s. v. a. *δύναμις.*) Die Pharisäer erschienen dagegen als solche, die sich das Lehramt nur anmassten.

Es folgen nun bis 9, 34. einzelne Anekdoten von J., besonders Wunderheilungen, als Beispiele seiner Wirksamkeit in Galiläa.

Cap. VIII, 1 — 4.

Heilung eines Aussätzigen.

Luk. 5, 12 f. hat diesen Vorfall früher *vor* der Bergpredigt; dagegen den folg. mit Matth. *nach* derselben (7, 1 f.). — V. 1. καταβάντι αὐτῷ . . . ἠκολούθησαν αὐτῷ] Obgleich eine alte LA., welche *Lachm.* aufgenommen, καταβάντος αὐτοῦ hat, so ist doch die gewöhnliche wahrsch. die ächte, indem diese Construction bei Matth. üblich ist, V. 5. 23. 28. 21, 23. (obgleich auch in allen diesen Stellen der Genit. abs. gelesen wird). Es ist nicht ein Dat. abs., sondern das zweite αὐτῷ ist überflüssig; vgl. *Win.* S. 180. — V. 2. λεπρός] mit dem oriental. Aussatze behaftet, worüber 3 Mos. 13. 14. *Michael.* Mos. Recht IV. §. 208 f. *Niebuhr* Beschr. v. Arab. S. 130. und die in meiner Archäol. §. 86. angef. Schrr. zu vergleichen. ἐλθών] Dafür lesen 25 Codd. und einige griech. KVV. προσελθών. *Griesb.* und *Fr.* urtheilen darüber verschieden: letzterer entscheidet zu schnell aus philologischem Gefühl gegen προσελθών, weil es schleppend sei. προσεκύνει] vgl. Luk. 5, 12.: πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον; Mark. 1, 40.: γονυπετῶν. — ἐὰν θέλῃς] *Fr.* dringt nach der *Hermannschen* Lehre vom Gebrauche des ἐάν (*Win.* S. 240.) darauf, dass diess heisse: si voles, und nimmt eine Zusammenziehung an, die er so auflöst: *wenn du willst, so reinige mich; du kannst es,* aber der einfache Sinn ist, dass der Aussätzige J. das Vermögen zuschreibt, ihn zu reinigen, dass er aber die Ausübung dieses Vermögens von dessen Bereitwilligkeit abhängig macht, die er noch als ungewiss ansieht. καθαρίσαι] nicht: *rein sprechen* (*Paul.*) sondern *heilen* von der unrein machenden Krankheit. — V. 3. wo J. durch Berührung mit der Hand heilt, zeigt, dass nicht bloss von einer Erklärung, sondern von einer Wirkung die Rede ist. Anstatt ἐκαθαρίσθη αὐτοῦ ἡ λέπρα bei Matth. hat Luk. 5, 13. ἡ λέπρα ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ.

V. 4. ὅρα μηδενὶ εἴπῃς] Der Grund dieses Verbotes (das übrigens vergeblich zu seyn scheint, da die Heilung öffentlich geschah) scheint der zu seyn, dass der Geheilte sich vor allen Dingen nach Vorschrift des Gesetzes 3 Mos. 13, 2. dem Priester zeigen soll (*Fr.*); allein J. gebietet auch sonst den Geheilten Stillschweigen: 9, 30. 12, 16. Mark. 3, 12. 5, 43. 7, 36. 8, 26. 30. (wiewohl er auch das Gegentheil thut Luk. 8, 39.); ja, er legt den Jüngern nach dem Bekenntnisse des Petrus 16, 20. und nach der Verklärung auf dem Berge 17, 9. Stillschweigen auf. Es muss daher ein allgemeiner Grund aufgesucht werden. Vielleicht ist es der, dass J. den Glauben an ihn als den Messias nach und nach und zwar aus unmittelbarer Anregung erwachsen sehen wollte. Nach *Strauss* I, 475. war er selbst anfangs noch seines messianischen Berufes ungewiss. τὸ δῶρον] das Opfer, das 3 Mos. 14, 10. geboten ist: 2 Lämmer oder nach V. 21. im Falle der Armuth ein Lamm und 2 Tauben. εἰς μαρτύριον αὐτοῖς] sc. ἀνθρώποις: *zum Zeugniss für die Leute,*

dass du rein bist; *Fr.*: für das umstehende Volk, als Bemerkung des Evang.: haec autem dixit, ut turbae testaretur, scil. magni se facere Mosis instituta (was durch 10, 18. 24, 14. widerlegt wird). Andere suppliren ἱερεῦσιν, das vorige ἱερεύς collective genommen; allein die Priester hatten erst durch ihr Urtheil Zeugniss abzulegen, nicht aber wurde ihnen ein Zeugniss gegeben.

Cap. VIII, 5 — 13.

Der Hauptmann zu Capernaum.

V. 5. l. αὐτῷ st. Ἰησοῦ. — ἑκατόνταρχος] wahrsch. ein Heide im Dienste des Herodes Antipas, unter dessen Unterthanen sich viele Heiden befanden; denn V. 10. wird er nicht zu Israel gezählt; doch war er nach Luk. 7, 5. ein Judenfreund, ein σεβόμενος, ein Proselyt des Thores; denn ein solcher gehörte nicht zu Israel und wurde noch für unrein gehalten, vgl. AG. 10. — Nach Luk. 7, 3. kommt der Hauptmann nicht selbst zu J., sondern lässt ihn durch Juden-Aelteste ersuchen zu kommen und seinen Knecht zu heilen, scheinbar glaubwürdiger, weil bestimmter, allein darin unwahrscheinlicher, dass er, ohne erkennbaren Beweggrund, nachher sich den erbetenen Besuch J. wieder verbitten lässt, während er bei Matth. bloss sein Anliegen vorträgt, nicht aber um den Besuch J. bittet und daher ohne Inconsequenz nachher die bescheidenere, aber gläubigere Bitte thun kann, die Heilung in der Ferne zu verrichten. Auch das ist unwahrsch., dass er die gläubige Aeusserung Matth. V. 8. 9. Luk. V. 6—8. durch Andere soll gethan haben. Es scheint, dass Luk. eine spätere Erweiterung liefert, deren Zweck darin liegt, die Demuth des Mannes noch mehr hervorzuheben (vgl. Luk. V. 7.: „Darum habe ich mich auch nicht gewürdigt zu dir zu kommen"). — V. 6. ὁ παῖς μου] Man nimmt παῖς gew. wegen des Parallelismus mit Luk. 7, 2. in der Bedeutung *Knecht*, obgleich Matth. V. 9. δοῦλος braucht und in der verwandten Erzählung Joh. 4, 51. das Wort *Sohn* heisst. *Mein Knecht* würde voraussetzen, dass er nur einen gehabt hätte, was nicht undenkbar ist, obgleich mehrere Soldaten unter seinem Befehle standen (vgl. V. 9.). Weil bei Luk. 7, 2. δοῦλος ohne Artikel steht, so schliesst *Fr.* daraus, der Hauptmann habe mehrere Knechte gehabt, einen aber (ὃς ἦν αὐτῷ ἔντιμος Luk.) habe er vorzugsweise *seinen Knecht* genannt; aber die Weglassung des Artikels macht nicht den Sinn: *einer der Knechte eines gewissen Hauptmanns* nöthig, weil die Bestimmung im Genit. liegt. βέβληται] *ist niedergeworfen*, bettlägerig. παραλυτικός] vgl. 4, 24. Durch den Zusatz δεινῶς βασανιζόμενος ist eine schmerzhafte gichtische Gliederkrankheit bezeichnet. Bei Luk. 7, 2. aber wird eine schnell tödtende Krankheit vorausgesetzt (vgl. Joh. 4, 47.). — V. 7. erklärt *Fr.* künstelnd so: *Und* (spricht zu ihm J.) *ich soll kommen* u. s. w.? Dadurch soll die angebliche Schwierigkeit gehoben werden, dass J. sich so leicht durch das bescheidene Verbitten des Hauptmanns umstimmen lasse; allein diese Schwierigkeit findet sich gerade

auch bei Luk. und lässt sich da nicht wegräumen. — V. 8. εἰπὲ λόγῳ] Wenn diese LA. nicht überwiegende Zeugnisse für sich hätte, so würde ich sie für aus Luk. 7, 7. entlehnt halten, was *Schulz* zu vermuthen scheint, der für die gewöhnl. λόγον auf Matth. 12, 32. 26, 44. verweist. Diese heisst: *sprich nur ein Wort;* die andere: *sprich nur mit einem Worte*, nämlich, dass mein Knecht gesund werde. καί] ist h. consecutivum, s. v. a. *so* (4, 19. 5, 15.) — V. 9. Καὶ γὰρ ἐγὼ — ἐξουσίαν] *denn auch* (so richtig *Vulg.*; das *auch* bezieht sich auf das in dem εἰπὲ λόγῳ vorausgesetzte Unterordnungs-Verhältniss) *ich bin ein Mann, der unter Obergewalt steht* (verbinde [gegen *Fr.*] ἄνθρ. mit ὑπὸ ἐξουσίαν; bei Luk. steht τασσόμενος dabei) — denke hinzu: *und weiss, was es heisst, gehorchen*: dieser Gedanke wird nicht ausgeführt; dagegen der andere, dass er auf der andern Seite Soldaten unter sich hat, die ihm gehorchen. Er deutet damit die gehegte Vorstellung an, J. ständen Kräfte (*Köster* Imman. S. 195.) oder Geister (entweder die Krankheitsdämonen [*Fr.*] oder dienstbare Engel [*Wetst.*]) zu Gebote. Nach *Paul.* will er sagen: J. solle einen seiner Jünger senden; und nach dem Verf. der Krit. des Comment. von Paul.: er solle nur ein Recept angeben, welches bereiten und bringen zu lassen, er Diener genug habe (!!). Diese Aeusserung des Hauptmanns verräth theils eine grosse Demuth, theils ein grosses Vertrauen zu J. Wunderkraft, worin wohl auch die Empfänglichkeit zum Glauben an dessen höhere Kraft und Wirksamkeit liegen mochte. Beides, Demuth und Vertrauen (wie beides immer vereinigt ist) fasst J. V. 10. in dem Worte πίστις zusammen, und gibt darüber seine freudige Bewunderung zu erkennen: noch an keinem Israeliten war ihm bisher eine solche Gesinnung vorgekommen. Daran knüpft er dann V. 11. die Vorhersagung, welche Luk. 13, 28 f. später und vielleicht richtiger bei anderer Gelegenheit gibt. πολλοί] näml. Heiden, wie der Gegensatz lehrt. ἀπὸ ἀνατολῶν κ. δυσμῶν] *vom Aufgang* (2, 1.) *und Niedergang*, *von Osten und Westen*, von allen, auch den entferntesten Himmelsgegenden (Jes. 45, 6.). ἀνακλιθήσονται] *werden zu Tische liegen*, nach der damaligen (nicht der althebräischen) Sitte, bei Tische auf Polstern zu liegen, vgl. Joh. 13, 23. Die Freude und Seligkeit des Reiches Gottes wird mit einem Gastmahle verglichen, vgl. Luk. 14, 5. Apok. 19, 9. bibl. Dogm. §. 204. — V. 12. οἱ υἱοὶ τῆς β.] *die Erben*, bestimmten Theilnehmer, *des Reiches Gottes* (Gal. 4, 7.), die Juden. *Sohn* bezeichnet nach hebr. Sprachgebrauch den Zusammenhang mit etwas, vgl. υἱοὶ τῆς ἀναστάσεως Luk. 20, 36., die Theilnehmer der Auferstehung; υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος 9, 15. d. i. die, welche zum Brautgemache gehören, die Hochzeitleute, die Gesellen des Bräutigams (Richt. 14, 11.), שׁוֹשְׁבִינִים (*Buxt.* lex. hebr. 2535.). S. *Gesen.* Lehrgeb. S. 64. *Bretschn.* lex. s. h. v. εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξ.] ausser dem Gastmahle ist Nacht (22, 13.); aber auch das messian. Reich wird als ein Lichtreich gedacht (Eph. 5, 8.), ausser welchem Finsterniss ist. ὁ κλαυθμὸς κτλ.] *das Weinen* u. s. w. nämlich, das an solchen Orten und in solchen Lagen Statt findet. βρυγμὸς τῶν ὀδόντων] stridor dentium, *Zähneknirschen*, Ausdruck der Ver-

zweiflung. Lieblingsformel des Matth.: 13, 42. 50. 22, 13. 24, 51. 25, 30. Bei Luk. nur ein Mal 13, 28. — V. 13. *ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ*] nicht genau: *in derselben Stunde*, sondern: *in demselben Augenblick*, Zeitpunct, vgl. בַּהּ שַׁעֲתָא Dan. 3, 6. Peschito בה שעתא = *εὐθέως* Matth. 8, 3. (*Gesen.* in *Rosenm.* Rep. I, 130.). — Das Wunder, das hier J. verrichtet, ist eine Wirkung in die Ferne durch geistige Kraft. — Ueber die Frage, ob dem Berichte Joh. 4, 47 f. dieselbe Geschichte zum Grunde liege, s. die Anm. z. d. Stelle. *Strauss* II, 105 f. nimmt die Einerleiheit an.

Cap. VIII, 14—17.

Heilung von Petri Schwiegermutter.

Luk. 4, 38 f. erzählt diese Anekdote früher nach der Heilung des Dämonischen in Capernaum, noch vor Petri Fischfang. V. 14. Petrus muss in Capernaum gewohnt haben (vielleicht in Folge seiner Heirath, vgl. 1 Cor. 9, 5.), theils nach dem Zusammenhange unsres Berichtes mit dem vorigen, theils nach der deutlicheren Angabe Mark. 1, 29. vgl. 21.; Luk. 4, 38. vgl. 31.; nach Joh. 1, 45. aber war Bethsaida die Stadt (Geburtsstadt?) desselben. *βεβλημένην καὶ πυρέσσουσαν*] *bettlägerig und zwar fieberkrank; καί* bestimmt näher (Joh. 1, 16. 1 Cor. 3, 5.), *Win.* S. 367. — V. 15. J. heilt h. durch Berührung, wie 9, 21., bei Luk. hingegen durch Beschwörung. *διηκόνει*] *wartete auf bei Tische*, Luk. 10, 40. *αὐτοῖς*] Diese LA. vertheidigen *Griesb.* u. *Fr.* gegen die von andern Kritikern vorgezogene und am meisten bezeugte *αὐτῷ*, aber, wie mir scheint, nicht mit Recht. *αὐτοῖς* ist zwar die schwerere LA., weil bei Matth. nichts von Begleitern J. gesagt ist, die er doch wahrsch. hatte, und so könnte *αὐτῷ* eine Correctur seyn; aber bei Luk. ist derselbe Fall, und *αὐτοῖς* ist bei ihm unberührt: warum sollte man bloss bei Matth. und nicht auch bei Luk. corrigirt haben? Es ist daher die Vermuthung der andern Kritiker wahrsch., dass man um der Gleichförmigkeit willen mit Mark. und Luk. *αὐτοῖς* geschrieben habe. *ὀψίας γενομένης*] Die and. Evangg. setzen bestimmter den Sonnenuntergang. *λόγῳ*] *durch ein blosses Wort.* Andere Teufelsaustreiber brauchten auch Mittel, z. B. die Pflanze Barras, *Joseph.* B. J. VII, 6, 3. — V. 17. *ὅπως*] suppl. diess that er, oder diess geschah (1, 22). Die Stelle Jes. 53, 4.: חֳלָיֵנוּ הוּא נָשָׂא וּמַכְאֹבֵינוּ סְבָלָם, LXX: *ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει, καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται*, hat den Sinn, dass der leidende (Messias oder Prophet) die Sünden trage, auf sich nehme; das kann aber der Evang. nicht darin finden: er versteht die Stelle von Krankheiten und *ἔλαβε* heisst: *er nahm hinweg*, und *ἐβάστασεν* dasselbe (Joh. 20, 15.), was auch *Fr.* dagegen sagt. *Olsh.*, um jede Abweichung des Evang. vom Grundtexte zu beseitigen, nimmt *ἔλαβε* u. *ἐβάστασεν* in der Bedeutung: *er nahm auf sich* und findet es wahrsch., dass für J. beim Heilen ein Leiden Statt gefunden habe (!).

Cap. VIII, 18 — 27.

Jesu Ueberfahrt; Anforderung an seine Nachfolger; Stillung des Sturms.

V. 18. J. befiehlt die Ueberfahrt (*ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν* bedarf nicht der Ergänzung durch *τοὺς μαθητάς*, was einige Verss. haben), um sich dem Volke, das ihn umgab, zu entziehen. Diese Verbindung mit dem Vorigen hat Luk. 8, 22. („an einem der Tage") nicht, und sie gehört unstreitig der Darstellung des Matth. an. Uebrigens ist die Stellung bei Luk. verschieden. — Die nun folgenden (in der Ueberlieferung wahrsch. vereinzelt umlaufenden) 2 Anekdoten bringt Luk. 9, 51 f. viel später bei J. Aufbruche nach Jerusalem, und zwar nach *Schleiermach.* Luk. S. 169. u. *Schneckenb.* erst. kan. Ev. S. 25. richtiger; aber Ersterer bezieht sonderbar das *ὅπου ἂν ἀπέρχῃ* auf die verschiedenen Strassen, die J. auf der Reise nach Jerusalem wählen konnte; Letzterer beruft sich auf den vielleicht nicht ursprünglichen Zusatz bei Luk. V. 60.: *διάγγελλε τὴν βασ. τοῦ θ.*, welchen Auftrag J. damals noch nicht seinen Jüngern gegeben hatte. — V. 19. *εἷς*] nach dem spätern Gräcism. und nach dem Hebraism. = *τίς.* — *γραμματεύς*] ein jüdischer *Gesetzesgelehrter*, welcher nicht das gewöhnl. Vorurtheil seiner Genossen theilte; bei Luk. bloss *τίς.* Er wollte J. beständiger Schüler werden, ihn zu seinem *διδάσκαλος*, Rabbi, annehmen; er gehörte schon zu seinen *μαθηταῖς*, vgl. V. 21. — V. 20. *κατασκηνώσεις*] *Wohnungen*, nicht *Nester;* denn in diesen wohnen die Vögel nicht, vgl. 13, 32. *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*] Selbstbezeichnung J. in den Evv.; ein Mal AG. 7, 56. von einem Andern gebraucht. Dass der Ausdruck = בֶּן־אָדָם = ܒܪ ܐܢܫܐ *Mensch* bedeute, ist klar, jedoch nicht nach gewöhnl. Sprachgebrauche (nicht einmal im Hebr., obschon im Syrischen); nur Hebr. 2, 6. in einer Psalmstelle, u. Apok. 1, 13. 14, 14. von Christo, u. Mark. 3, 28. Eph. 3, 5. im Plur. *υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων.* Mithin kann J. nicht damit einfach sich selbst bezeichnet haben: *dieser Mensch = ich* (*Paul. Fr.*); er hat mehr damit sagen wollen: ohnehin wäre diese häufige Umschreibung sonderbar gewesen. Ebenso wenig konnte er damit geradezu seine menschliche Natur im Gegensatz mit seiner göttlichen bezeichnen wollen, wenn ihm auch ein solcher dogmat. Gedanke zuzuschreiben wäre (*Thol.* z. Joh. 1, 52. Dgg. *Lücke*). In der Stelle 26, 64. ist die Beziehung auf Dan. 7, 13., wo der Messias in den Wolken in Gestalt eines Menschensohnes, d. i. eines Sterblichen, erscheint, klar, und diese Beziehung müssen wir überall voraussetzen, so dass sich J. damit indirect als Messias bezeichnete (so wie die Juden nach jener Stelle den Messias Anani [gleichsam Wolken-Mann] nennen und die Benennung צמח auf ähnliche Weise entstanden ist) aber wohl gemerkt, indirect; denn die directe Vorstellung Messias passt nicht in Stellen wie 9, 6. 16, 13. (was *Lücke* u. A. nicht beachtet haben). Wir müssen daher durch eine Combination dieser mit den vorhin verworfenen Erklärungen annehmen, dass sich J. den Menschensohn nannte, weil er in seiner

menschlichen, unscheinbaren Individualität den Messias darstelle, gerade so wie auch Daniel die menschliche Gestalt desselben bezeichnen will, und so wie Ezechiel (auf den J. vielleicht auch Rücksicht nahm) sich Gott gegenüber als Menschensohn, d. h. als schwachen Sterblichen, darstellt: so dass der Ausdruck für diejenigen, welche nicht an Dan. 7, 13. dachten, nichts weiter hiess, als *dieser Mensch* = *ich*, in Beziehung auf jene Stelle aber: *ich dieser unscheinbare Mensch*, *der trotz seiner Niedrigkeit dazu bestimmt ist*, *das zu seyn*, *was der Prophet geweissagt hat*. Vgl. *Scholten* d. appell. τοῦ υἱοῦ τ. θεοῦ. Traj. ad Rh. 1809. ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ] einen Ruhort, Ort zum Schlafen, d. h. einen beständigen. Damit ist nicht J. äusserste Armuth, sondern seine Verzichtleistung auf Bequemlichkeit, sein unstätes Leben bezeichnet. — V. 21. ἕτερος τῶν μαθητῶν] Nach der Sage bei *Clem. Alex.* Strom. III, 4. p. 522. Pott. Philippus; aber μαθητής bezeichnet nicht gerade einen Apostel, vgl. 5, 1. πρῶτον] *erst*, *vor allen Dingen* (5, 24. 7, 5.); denke hinzu: und dann will ich dir folgen. Bei Luk. 8, 59. geht J. Aufforderung, ihm zu folgen, vorher. Der Vater muss als eben gestorben gedacht werden, nicht nur etwa alt oder krank und dem Tode nahe (*Kypke* u. A.), weil von keinem langen Aufschube die Rede seyn kann. — V. 22. νεκρός ist h. das erste Mal im geistigen Sinne (Apok. 3, 1.) = todt für das Reich Gottes und J. Lehre, das zweite Mal im eigentl. Sinne gebraucht. Nur *Fr.* will beide Mal die eigentl. Bedeutung anwenden; aber so wäre J. Rede nicht bloss paradox, sondern sinnlos gewesen. Die Erklärung des erstern durch *Todtengräber* hat jetzt nur noch einige geschichtliche Merkwürdigkeit.

V. 23. εἰς τὸ πλοῖον] *in das* (bereitstehende) *Schiff*. Der Artikel fehlt in mehreren Zeugen, weil man meinte, es müsse heissen: *ein Schiff*, wie bei Luk. οἱ μαθηταί] nicht die 12 Apostel (*Fr.*), denn diese nennt der Evang. τοὺς δώδεκα (10, 1.), sondern Jünger überhaupt (vgl. V. 19. 21.). — V. 24. σεισμός] sonst (24, 7.) *Erdbeben;* hier = סְעָרָה Nah. 1, 3., *Sturm*, Aufregung der Wogen. καλύπτεσθαι] starker Ausdruck: die Wogen schlugen ins Schiff. αὐτὸς δέ] *er aber*, was ihn betraf, so schlief er. Die Partikel ist h. nicht bloss fortsetzend (*Fr.*), sondern heraushebend, einen Umstand anzeigend, vgl. V. 30. 10, 11. So oft das hebr. ו, z. B. 1 Mos. 18, 1. 19, 1. 24, 62. — V. 25. σῶσον ἡμᾶς] das Pronom. lassen 6 Codd. weg, und es würde dadurch die Rede ängstlicher; aber die Zeugen sind zu wenig. — V. 26. ὀλιγόπιστος] *kleingläubig*, wenig oder keinen Glauben an die schützende Fürsorge Gottes habend, vgl. 6, 31. τότε] *hierauf*, nachdem er dieses gesagt. ἐπετίμησε] *schalt*, wie man menschlichen Frevel schilt und dadurch zähmt, in die Schranken weist: anthropopathisch nach dem A. T., wo Gott seine Macht gegen die Natur, namentlich auch das Meer (Ps. 106, 9.), eben so äussert. Nach Luk. 4, 39. bedräut J. selbst das Fieber. Die Bedeutung ist nicht geradezu *zähmen*, *stillen*, wie die Lexicographen wollen. — V. 27. οἱ δὲ ἄνθρωποι] *die Leute*, die im Schiffe waren, die Jünger mit inbegriffen; bei den andern Evangg. thun es nur die letztern. Diejenigen, welche erst die Kunde

davon erhielten (*Fr.*), stehen der Sache zu fern. ὅτι] *dass*, Grund des Urtheils, dass er so gross sei; nicht gerade *denn* (*Fr.*), wodurch die Rede einen zu verständigen Ton erhalten würde, vgl. 11, 25. — Dass der Evang. ein Wunder erzählen will, ist klar: es ist eine Wirkung der Kraft J. auf die nicht organische Natur durch blosses Wort. Erklärungen, wie sie *Paul.* u. A. geben, können höchstens dann zulässig seyn, wenn man annimmt, die evang. Erzählung sei durch Missverständniss und Uebertreibung entstanden. So wie sie vorliegt, erlaubt sie eher eine symbol. als metaphys. Ansicht. Vgl. *Olsh. Strauss, Schneckenb.* erst. kan. Ev. S. 68 f.

Cap. VIII, 28 — 34.

Teufelsaustreibung bei den Gergesenern.

Diese Erzählung wird von allen drei Evangg. mit der vorigen verbunden, und war es schon in der ihnen zum Grunde liegenden Ueberlieferung. V. 28. Γεργεσηνῶν] diese am meisten bezeugte LA. (C in m. L, die meisten neuern Codd. Copt. Arm. Aeth. Syr. p. in m. Goth. Slav.) soll nach der gewöhnl. Meinung (welcher auch *Paul.* u. *Fr.* beitreten) aus einer Conjectur des Origenes entstanden seyn: in der That führt er für dieselbe keine Zeugnisse, sondern Sachgründe an (Comment. in Joh. opp. IV, 140.); allein *Griesb.* zweifelt mit Recht, dass sie bloss auf solche Empfehlung hin den Eingang in die meisten Denkmäler gefunden habe. Eine Stadt Gergesa hat allerdings zu J. Zeit nicht existirt; ehemals (5 Mos. 7, 1. Jos. 24, 11.) gab es Gergesiten, aber nach *Joseph.* Antiqq. I, 6, 2. war von ihnen nichts mehr übrig; allein auch von den Städten, welche die andern LAA. nennen, passt keine hieher, weder *Gadara* (Γαδαρηνῶν BCM 59. 91. 114. u. a. Syr. utr. Perss.), noch *Gerasa* (Γερασηνῶν Codd. ap. Or. Syr. p. in m. Sahid. Sax. It. Vulg. *Lachm.* [?]). Bloss die erstere liegt nahe genug am See Genesareth, dass ihr Gebiet bis dahin reichen konnte; allein nach V. 34. wird die Stadt selbst naheliegend gedacht, gewiss näher als jene auf den Karten erscheint. Geographische Unkunde hat den Text der Evv. und wahrsch. schon die evangelische Sage selbst verwirrt, so dass es ein vergebliches Bemühen ist, die ursprüngliche LA. wieder herzustellen. δύο δαιμονιζόμενοι] bei Luk. 8, 26. u. Mark. 5, 2. nur einer. (Aehnlich 20, 30. vgl. Luk. 18, 35. Mark. 10, 46.). Diese Verschiedenheit ausgleichen zu wollen, kann nur denen am Herzen liegen, welche noch in den Vorurtheilen der alten Harmonistik befangen sind. Es kann nur die Frage seyn, welcher Bericht der ursprünglichere sei, ob der bei Matth. oder der bei Luk. Wir entscheiden uns für den erstern, indem der zweite das Gepräge einer Art von Pragmatismus trägt. Vgl. Anm. z. V. 31. Es waren Rasende und zwar sehr heftig Rasende χαλεποὶ λίαν, welche die Menschen anfielen. Vgl. Luk. 8, 27 ff. ἐκ τῶν μνημείων ἐξερχόμενοι] sie wohnten in Grabstätten (die in Felsen gehauen waren); aus Melancholie, oder weil nach der jüdischen Vorstellung die Dämonen dergleichen Orte lieben (*Wetst.*). — V. 29. τί ἡμῖν καὶ σοί] = מַה לָנוּ וָלָךְ, vgl. 2 Sam. 16, 20.

2 Chron. 35, 21. auch bei den Griechen (*Wetst.*). Ἰησοῦ] wahrsch. unächt. υἱὲ τοῦ θεοῦ] vgl. 4, 3. 3, 17. Sie erkennen den Messias aus natürlicher Antipathie. πρὸ καιροῦ] *vor der Zeit*, näml. des messianischen Gerichts. βασανίσαι] *quälen* (durch Störung unsres Aufenthaltes in den Menschen, die wir besitzen). — V. 30. μακρὰν] *in* (einiger) *Entfernung*. Luk. u. Mark. ἐκεῖ. — βοσκομένη] *die da weidete*, das Partic. braucht nicht mit ἦν zusammengezogen zu werden. — V. 31. οἱ δὲ δαίμονες] die Dämonen, nicht die Dämonischen (*Paul. Hase.*). Jedoch liegt nach Luk. 8, 31. Mark. 5, 10. die Vermuthung nahe, dass in der Erzählung eine Verwechselung vorgegangen seyn möge. εἰ ἐκβάλλεις ἡμᾶς] sie vermuthen und fürchten es, vgl. V. 29. ἐπίτρεψον ἡμῖν ἀπελθεῖν] ob diese LA. aus Luk. 8, 32. oder die andere, weniger bezeugte: ἀπόστειλον ἡμᾶς aus Mark. 5, 10. vgl. V. 12. herübergetragen sei, ist streitig. *Griesb.* mit *Mill* nimmt das erstere an, weil ἀπόστειλον härter sei und anstössig geschienen habe. *Fr.* entscheidet sich mit *Wetst. Matthäi* u. *Schulz* für das andere, weil ἐπίτρεψον passender sei und dem ὑπάγετε V. 32. besser entspreche, indem auf das ἀπόστειλον eher ἀποστέλλω gefolgt seyn würde (?). — Die Bitte der Dämonen beruht darauf, dass sie ungern in die Hölle zurückkehren (Luk. 8, 31.), dass sie aber in die ganze Herde fahren wollen, setzt voraus, dass ihrer viele (nach Luk. 8, 30. eine Legion) waren. Indem nun der Bericht des Luk. vollständiger und begreiflicher ist, verräth er eine spätere Erweiterung. Denn es gehört zum Charakter der Ueberlieferung, dass sie sich ins Bestimmtere ausbildet und im Wunderbaren selbst wieder das Natürliche und Begreifliche sucht. Aehnlich urtheilt *Strauss* Leb. J. II, 26 f. Anders *Schulz* üb. d. Abendm. S. 309. *Hase* Leb. J. §. 75.

V. 32. ἐξελθόντες] *nachdem sie ausgefahren* aus den Menschen. ἀπῆλθον εἰς] *gingen sie fort*, *hin* (2, 22. 14, 25. wo die Var. ἦλθε) *in* die Schweine, = εἰσῆλθον bei Mark. Luk. Die Meinung also, dass der oder die Dämonischen selbst unter die Schweine hingelaufen seien, ist gegen den Sinn des Evang. τὴν ἀγέλην τῶν χοίρων] die von *Griesb.* vorgezogene LA. τοὺς χοίρους und die Weglassung des nachherigen τῶν χοίρων, scheinen Correcturen zu seyn nach Luk. und Mark. (*Fr. Schulz*). Dass die Schweine sich in den See stürzen (ὁρμᾶν cum impetu ferri, irruere 19, 29.) ist auffallend; man sollte denken, die Dämonen würden besser ihren Vortheil bedacht und sich ihre erbetene neue Wohnung nicht zerstört haben. *Strauss* S. 38. vergleicht den ähnlichen Zug anderer Beschwörungsgeschichten (*Joseph.* Antiqq. VIII, 2, 5. *Philostr.* vit. Apollon. IV, 20.), dass Dämonen bei ihrem Ausfahren und zum Zeichen desselben einen Gegenstand umstürzen. Jedoch tritt die hiermit verbundene Vorstellung in der evang. Geschichte keineswegs heraus, vielmehr eine andere (V. 31.). — V. 33. καὶ τὰ τῶν δαιμονιζ.] *auch insbesondere was mit den Dämonischen vorgegangen war;* zuerst erzählten sie den Verlust der Schweine, dann auch die Umstände, unter denen derselbe sich ereignet hatte. Nach *Fr.* ist καὶ hier nempe. — V. 34. εἰς συνάντησιν] nur hier = לִקְרַאת 1 Mos. 14, 17. u. a. St. Die Bitte

der Stadtbewohner hat die Furcht zum Beweggrunde (Luk. 8, 37.) und zwar war es diese, J. möchte ihnen noch mehr schaden. Der Vorwurf, dass er seine geistige Wohlthätigkeit auf Kosten der irdischen Angelegenheiten der Gadarener geübt habe, ist nicht ganz leicht abzuweisen (s. *Strauss* S. 34 f.) Die Evangg. (ob auch J. selbst?) bedauerten den Verlust der Schweine desswegen nicht, weil es unreine Thiere waren; J. war auch sonst in Ansehung des gemeinen Nutzens nicht sehr bedenklich (21, 12.).

Cap. IX, 1—8.

Heilung des Gichtbrüchigen.

Luk. 5, 17 f. hat diese Geschichte früher, gleich nach der Heilung des Aussätzigen, auch ohne Angabe des Ortes, wo sie vorfiel, und daher ohne den Uebergang, den Matth. macht, vgl. 8, 18. — V. 1. ἰδίαν πόλιν] Capernaum (4, 13.). — V. 2. παραλυτικόν] vgl. 4, 24. Er konnte nicht gehen, vgl. V. 6. τὴν πίστιν αὐτῶν] sowohl des Kranken selbst, als auch der Träger, welche nach den andern Evv. viel Mühe anwandten, zu ihm zu gelangen. In diesen Zusätzen sieht *Strauss* II, 90. spätere Erweiterungen, womit man die πίστις der Leute zur Anschauung bringen wollte; und für diese Ansicht finden sich sowohl in der Beschaffenheit des Inhalts, als in der Analogie (vgl. Anm. z. 8, 31. 9, 22.) Gründe. J. spricht dem durch seine Krankheit und sein Schuldgefühl Niedergebeugten, auf liebevolle Weise ihn mit „Kind" anredend, Muth ein, und sichert ihm die Vergebung seiner Sünden und die Aufhebung der in der Krankheit bestehenden Strafe derselben zu, indem er sich hier, wie Joh. 5, 14. entweder auf den von ihm durchschauten sittlichen Zustand des Kranken oder auf den herrschenden Vergeltungsglauben bezieht, dem er zwar sonst, freilich nur in einem besondern Falle, widerspricht (Joh. 9, 3.), daher die Annahme einer Anbequemung (*Hase* Leb. J. §. 73.) nichts weniger als sicher ist. ἀφέωνται] dorisch st. ἀφεῖνται, *Win.* S. 74. — V. 3. τινὲς τῶν γραμματ.] die um ihn sassen, Luk. 5, 17. βλασφημεῖ] *lästert*, näml. Gott; weil Gott allein Sünden vergeben könne, vgl. Luk. 5, 21. — V. 4. ἰδών] ist durch die LA. εἰδώς gut erklärt; Luk. ἐπιγνούς; Mark. 2, 8. setzt hinzu: τῷ πνεύματι.— πονηρά] Mark. ταῦτα, dass ich Gott lästere. Es war Arges, nicht weil sie die göttliche Würde J. verkannten (*Olsh.*), sondern mit Uebelwollen und Leichtsinn vorschnell urtheilten. — V. 5. γάρ] in der vorigen Frage liegt eine Missbilligung, die nun begründet wird. Sinn: Wenn ich gesagt hätte: Stehe auf u. s. w., so hättet ihr nichts Arges darin gefunden, aber dieses ist nicht leichter als zu sagen: Deine Sünden sind vergeben; eins und das andere setzt eine höhere Kraft voraus. *Griesb. Lachm.* lesen σου st. σοι. Die LA. ἔγειρε, excita, ist Schreibfehler st. ἔγειραι, surge. — V. 6. ὁ υἱὸς τ. ἀνθ.] im Gegensatz gegen Gott: ich, dieser unscheinbare, aber zum Messias bestimmte Mensch, vgl. 8, 20. Auch ἐπὶ τῆς γῆς steht im Gegensatz mit dem ἐν τῷ οὐρανῷ. In dem τότε λέγει κτλ. finden die Ausleger mit Recht eine Schwierigkeit, daher *Fr.* durch die Conjectur τόδε st.

τότε, *Wassenb.* durch Streichung des ganzen Satzes helfen will. Bei Luk. 5, 24. bildet das εἶπε τῷ παρ., bei Mark. das λέγει τ. π. eine Einschaltung, und eine solche nimmt man auch h. an (*Win.* S. 480.), obgleich das τότε, *hierauf*, womit die Erzählung fortgeht, dawider ist. Man muss die Klammern streichen und eine Aposiopese annehmen (1 Mos. 3, 22 f.). — V. 8. τοῖς ἀνθρώποις] nicht gerade s. v. a. τῷ ἀνθρώπῳ, d. h. Jesu (*Wetst. Grot.*); sie sehen das, was J. zu thun vermocht hatte, als etwas der Menschheit Verliehenes an: in J. erschien ihnen diese verherrlicht.

Cap. IX, 9 — 17.

Berufung des Matthäus; vom Fasten.

Alle drei Evv. verbinden diese Geschichte mit der vorigen. V. 9. παράγων ἐκεῖθεν] *da er von dannen*, von dem Orte, wo diess geschehen war, *weiter ging* (παράγων = עָבַר 2 Sam. 15, 18.), nämlich hinaus vor Capernaum an den See, vgl. Luk. 5, 27. Mark. 2, 13. ἄνθρωπον . . . λεγόμενον] schwerlich würde Matth. von sich selbst so gesprochen haben. ἐπὶ τὸ τελώνιον] an der Zollbude, näml. der er vorstand, oder: die in der Nähe der Stadt war. Ματθαῖον] Luk. und Mark. geben den Namen *Levi* an, sonst aber liefern sie die gleiche Geschichte; ja, Mark. hat den Matth. offenbar benutzt. Gegen die Annahme, bei welcher sich auch *Fr.* und *Kern* beruhigen, dass die gleiche Person mit verschiedenen Namen bezeichnet sei, und zwar bei Luk. und Mark., welche die Wahl der Apostel erst später erzählen, mit dem früher geführten Namen, bei Matth. mit dem Beinamen, den der Apostel als solcher führte (jedoch heisst λεγόμενον h. nicht *zubenannt*, sondern einfach *genannt*, vgl. 2, 23.), machte schon *Grot.* den bemerkenswerthen Umstand geltend, dass Mark. u. Luk. im Apostelverzeichnisse ebenfalls, wie Matth., den Namen Matth. anführen, ohne durch irgend etwas zu bemerken, dass Matth. eine Person mit *Levi* sei. *Sieffert* (üb. d. Urspr. d. erst. kan. Ev. S. 58.) nimmt an, Matth. habe die ähnliche Bekehrungsgeschichte des Levi mit der des Matth. verwechselt, und Mark. sei ihm, den er sonst benutzte, darin wohlweislich nicht gefolgt, sondern habe noch den Namen des Vaters hinzugesetzt (τὸν τοῦ Ἀλφαίου), um Levi genau zu bezeichnen. Indess wenn das Nachfolgen und Alles verlassen (Luk. 5, 27.) kaum von einem Andern, als einem Apostel, gesagt werden kann, so ist auffallend, dass die andern Evangg. ihren Levi nicht unter den Aposteln aufführen, und er auch sonst nicht vorkommt. Matth. bleibt sich gleich, und weist mit dem, dem Matth. gegebenen Beinamen ὁ τελώνης (10, 3.) hieher zurück. ἀκολούθει μοι] *folge mir als Apostel*, nicht: *in dein Haus* (*Paul.*), vgl. 4, 19. — V. 10. καὶ ἐγένετο — καὶ ἰδού] hebräischartig: nach וַיְהִי folgt gew. ו, das aber wohl nicht so bestimmt, wie *Fr.* will, *nämlich* heisst, sondern nur anknüpft, wie unser *so* od. *da*. Vgl. 28, 9. Luk. 5, 12. ἀνακεῖσθαι] = κατακεῖσθαι. — ἐν τῇ οἰκίᾳ] in wessen Hause, ist nicht gesagt; Luk. u. Mark. nennen das des Levi; und obgleich die Vorstellungen des einen Evang. nicht dem andern aufgedrungen werden dürfen, so

steht doch hier nichts entgegen, Matth. durch die andern zu bestimmen. *Fr.* behauptet zuversichtlich, der Evang. meine das Haus Jesu (vgl. V. 28.); aber dieser gab schwerlich Gastmähler. τελῶναι κ. ἁμαρτωλοί] *Zöllner und Sünder*, sind wohl dieselben, also das eine durch das andere zu bestimmen; oder: *Zöllner* und andere Sünder. — V. 11. ἰδόντες] Als zusehend können wir sie uns mit Mark. 2, 16. nicht denken, denn schon allein ihr Vorurtheil gegen die Zöllner erlaubt diess nicht; also: da sie es in Erfahrung gebracht hatten (vgl. V. 4.). οἱ Φαρισαῖοι] generisch st. τινὲς τῶν Φαρ. (vgl. V. 34. 12, 2. 16, 1. u. a. St.), weil die Einzelnen als Repräsentanten der Partei auftraten. Nach Luk. οἱ γραμμ. αὐτῶν, wären es die Pharisäer des Orts. εἶπον] irgend wann und wo nach dem Gastmahle. — V. 12. αὐτοῖς] fehlt in einigen Zeugen und könnte aus den andern Evv. herübergenommen seyn; aber dem Sinne nach ist es richtig: J. spricht zu den Pharisäern. οὐ χρείαν κτλ.] J. erkennt die Zöllner für geistlich Kranke, für Sünder, die seiner Hülfe bedürftig sind; die Gesunden oder Gerechten dagegen sind die Pharisäer, natürlich nur vergleichungsweise, weil sie nicht in solcher Ungerechtigkeit lebten, wie jene. Der Gegensatz ist hier, wie in den Gleichnissen Luk. 15., nicht der zwischen solchen, die *sich* für Sünder und solchen, die sich für gerecht *halten;* denn letztere zu berufen, war J. ja auch gekommen. In den drei ersten Evv. erkennt J. die gesetzliche Gerechtigkeit an, wenn auch nicht als schlechthin genügend (5, 20. 19, 17. Mark. 12, 34.), und macht mehr sittliche als religiöse Anforderungen; nur b. Luk. 17, 7 f. 18, 9 f. erweitert sich die Ansicht zur paulinischen Rechtfertigungslehre. — V. 13. πορευθέντες] nicht: *geht fort*, lasst mich im Frieden (*Fr.*), sondern malerisch: *geht hin* u. *lernt*. Aehnlich das rabbinische צֵא וּלְמַד b. *Schöttg.* τί ἐστιν] *was es ist* — seinem Sinne nach — heisst (Luk. 8, 9. AG. 10, 17. — ἐστι ist aber in diesen Stellen immer nur logische Copula), nämlich, was geschrieben ist. Es ist die Stelle Hos. 6, 6. nach den LXX. ἔλεον = חֶסֶד, bei Hos. *Frömmigkeit;* nach *Fr.* ἔλεος auch h. dasselbe, aber weder dem Sprachgebrauche, noch dem Zusammenhange nach; es heisst *Liebe*, *Barmherzigkeit*. καὶ οὐ] dem Gedanken nach keine absolute, sondern nur relative Verneinung; denn im zweiten Gliede steht bei Hosea der Comparativ; doch nehmen wir mit *Win.* S. 414. eine absolute Verneinung der Form nach an, welche hier, wie sonst zuweilen (10, 20. Luk. 10, 20. 14, 12 f.), den Zweck hat, die Bejahung recht herauszuheben. *Fr.* dagegen Diss. in 2 Corinth. II. 162 sq. Exc. ad Marc. p. 773 sqq. dringt auf die Annahme der relativen Verneinung in gewissen Fällen. — J. tadelt die Pharisäer, dass sie mehr Werth auf Opfer u. dgl. legen, als auf Menschenliebe, die sie in J. Betragen verkannten und missdeuteten. οὐ γὰρ ἦλθον] Das γάρ bezieht sich nicht auf die Schriftstelle (*Fr.*), sondern auf die Menschenliebe, die dadurch empfohlen ist. Sinn: *denn* (aus Menschenliebe) *bin ich gekommen.* καλέσαι] zu *berufen*, nach dem gewöhnl. T. εἰς μετάνοιαν, welche Worte aber bei vielen Zeugen fehlen und aus Luk. 5, 32. herübergenommen seyn mögen, weil man sie für nöthig hielt; aber καλεῖν (zu dem man auch

εἰς σωτηρίαν und noch Anderes [vgl. 1 Cor. 1, 9. 1 Petr. 2, 9. 5, 10.] suppliren kann) steht auch absolute (Röm. 8, 30.). *Fr.* vertheidigt die gewöhnl. LA. in Folge seiner falschen Erklärung von ἔλεος durch pietas und seine Beziehung des *οὐ γάρ κτλ.* auf die Stelle des Hosea, als wenn J. sagen wollte, gemäss derselben sei er gekommen, die Sünder (die Unfrommen) zur Frömmigkeit zu führen. — V. 14. Seit *Schleiermach.* Luk. S. 79. hält man die Darstellung des Matth., nach welcher die Johannes-Jünger selbst auftreten, gegen die des Luk. für nicht ursprünglich. Unwahrsch. ist auch dieses Auftreten; dem ungeachtet halte ich jetzt (vgl. dgg. Einl. ins N. T. 3. Aufl. §. 94.) die Darstellung des Luk. für Nachbesserung, und zwar aus folgg. Gründen: 1) Nach Matth. V. 15. hat J. die Pharisäer abgefertigt (*πορευθέντες κτλ.*), und sie können nicht wohl weiter disputiren; Luk. hat diess aber verwischt. 2) Der Zusatz b. Luk.: *καὶ δεήσεις ποιοῦνται*, ist ungehörig. 3) Die Polemik gegen das Fasten ist nur gegen die Johannesjünger, nicht gegen die Pharisäer gerichtet; denn gegen diese müsste sie anders und schärfer seyn. Wahrsch. fügte die evang. Ueberlieferung beides V. 9—13. und V. 14—17. nur der Sachverwandtschaft wegen zusammen, und Matth. verband es durch die Einheit der Zeit und des Ortes (vgl. 12, 9.), Luk. aber wollte in die Darstellung mehr Einheit und Zusammenhang bringen, und entfernte daher die Johannesjünger. — In der Frage liegt nicht die Voraussetzung, dass die Johannesjünger bloss wegen der Gefangenschaft ihres Meisters gefastet hätten (*Kuin.*); es ist von gewöhnlicher Fasten-Askese die Rede, was die Zusammenstellung mit dem Fasten der Pharisäer zeigt. — V. 15. *δύνανται*] *können*, vermöge ihrer Stimmung: es ist nicht überflüssig (*Kuin.*). *οἱ υἱοὶ τ. νυμφ.*] s. 8, 12. *πενθεῖν*] *trauern*, die Stimmung, aus welcher das Fasten hervorgeht, und die es hervorbringt. Die andern Evangg. haben *νηστεύειν*. Es ist bekannt, dass die Frage mit *μή* eine verneinende Antwort mit sich bringt, vgl. 7, 9. *Win.* S. 426. *ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι*] ist nicht bloss Umschreibung des *ὅταν* (*Kuin.*), sondern hat den Nachdruck, dass die Zeiten sich ändern werden, daher auch Luk. das exegetische *καί* vor *ὅταν* setzt. *ὅταν ἀπαρθῇ*] ubi subtractus erit — so gewöhnlich der Conj. aor. mit *ὅταν* (*Win.* S. 255.). Das Bild ist natürlich auf die Jünger J. zu deuten. Gedanke: Das Fasten soll Ausdruck der Trauer und innerlich bedingt, nicht bloss eine äusserliche Uebung seyn. Der Grund, womit die Katholiken ihr Fasten rechtfertigen, dass die Christen nach J. Tode und wegen desselben trauern müssen, liegt gewiss nicht im Sinne J.: eine solche Trauer, wie den Jüngern ziemte, ziemt uns nicht. Uebrigens vgl. das Folgende. — V. 16. 17. Andere Bilder, welche die Unstatthaftigkeit solcher Uebungen bezeichnen sollen. *τὸ πλήρωμα αὐτοῦ*] *dessen*, des ungewalkten Lappen (nach *Fr.* des alten Kleides; aber diess ist unbequem wegen des folgenden *ἀπὸ τ. ἱματίου*) *Ergänzung*, Ausbesserung. Es ist Nominat., nicht Acc. (*Ital. Vulg.*). *αἴρει*] sc. *τί*; es thut es durch Zusammenlaufen beim Nasswerden. *εἰ δὲ μήγε*] *sonst*, vgl. 6, 1. *ἀπολοῦνται*] Diess Fut. nach 2 Praess. lässt sich allenfalls rechtfertigen, weil das Verderben der Schläuche erst nach dem

Zerreissen zukünftig ist (*Fr.*); es kann aber auch Nachlässigkeit seyn, wie 7, 8. 12, 25. καί] consecutivum (4, 19.). ἀμφότεροι] Diese LA. ist bei weitem mehr bezeugt, als ἀμφότερα. — Gedanke: Die Fastenübung ist unpassend für das Reich Gottes, den neuen Bund. Das letztere Bild des neuen Weines bezeichnet am glücklichsten den neuen Geist; das erstere bezeichnet überhaupt das Unpassende, ohne dass der Gegensatz von Alt und Neu in den Vergleichungspunkt eingeht.

Cap. IX, 18—26.

Erweckung der Tochter des Jairus; Heilung des blutflüssigen Weibes.

Luk. 8, 41 f. liefert diese Geschichte unmittelbar nach der von den Besessenen. V. 18. Die grosse Verschiedenheit der LA.: ἄρχων ἐλθών, ἄρχων εἰσελθών, ἄρχων εἷς ἐλθών u. s. w. scheint nach *Gersd.* Beitr. S. 416. mit Recht auf εἰσελθών, als die ursprüngliche LA. zurückgeführt werden zu können. ἄρχων εἷς ist gegen die gewöhnl. Constructionsweise des Matth. (22, 35. 23, 15. 26, 40. 69. 27, 14.). Ist jene LA. richtig, so kam nach Matth. der Mann in das Haus, wo J. gespeist hatte. ἄρχων] = ἀρχισυνάγωγος, Mark. 5, 22., und zwar nicht ein Obervorsteher, sondern ein Aeltester, vgl. m. Archäol. §. 244. *Vitring.* d. synag. p. 613. Nach Luk. hiess er Jairus. ὅτι] auch hier (vgl. 5, 31. 7, 23.) ist dieses Anführungszeichen verdächtig und vielleicht aus Mark. 5, 23. eingeschaltet. ἄρτι ἐτελεύτησεν] nicht: *will sterben*, wie Luk. 8, 42.: ἀπέθνησκεν, der auch den Tod erst nachher V. 49. melden lässt; sondern: ist eben gestorben. Matth. weiss es nicht anders, als dass der Vater sie schon für todt hielt. Mark. 5, 23. drückt sich mit ἐσχάτως ἔχει noch genauer, als Luk., aus und berichtigt Matth. Gegen die gemachten Ausgleichungsversuche s. *Schleiermach.* Luk. S. 132. *Fr.* z. d. St. und gegen die Ursprünglichkeit des Berichtes bei Luk. *Strauss* II, 135. καὶ ζήσεται] so (4, 19.) *wird sie wieder lebendig werden.* — V. 20. αἱμοῤῥοοῦσα] *welche den Blutfluss hatte*, nicht: gehabt hatte (vgl. *Win.* S. 289.). δώδεκα ἔτη] *zwölf Jahre lang*, seit zwölf J. = ἀπὸ ἐτῶν δώδ. Luk. Die Art des Blutflusses, ob es ein weiblicher oder ein anderer war, ist nicht bestimmt. κράσπεδον] = צִיצִית, *Quaste*, Troddel, welche die Juden nach 4 Mos. 15, 38 f. an ihren Kleidern trugen, heutzutage aber an ihrem Tallith in der Synagoge tragen. Vgl. *Bodenschatz* Verf. der Jud. IV, 10. — V. 21. σωθήσομαι] σώζειν von leiblicher und geistlicher Hülfe, hier von der erstern. — V. 22. Nach Matth. scheint erst das Wort J. das Weib zu heilen (das Praeter. in J. Rede: ἡ πίστις σου σέσωκέ σε kann wie Mark. 10, 52. genommen werden); nach den andern Evangg. wird sie gleich durch das Berühren seines Kleides und die davon ausgehende Kraft, wobei J. sich unbewusst leidend verhält, geheilt: offenbar ist Matth. Bericht einfacher und mithin ursprünglicher (vgl. *Strauss* II, 96., welcher aber auch in Matth. Bericht die Vorstellung findet, dass das Weib schon durch die Be-

rührung geheilt wurde, wofür Matth. 14, 36. AG. 19, 11. spricht). *Olsh.* hat Mühe, die Vorstellung von einer unwillkürlichen Heilungskraft J. zu rechtfertigen. — Nach *Euseb.* KG. VII, 17. war das Weib von Paneas, und liess zum Andenken ihrer Heilung J. eine Bildsäule errichten.

V. 23. Nach Matth. geht J. seinem V. 19. erwähnten Entschlusse gemäss ins Haus des Vorstehers; nach Luk. 8, 49 ff. Mark. 5, 35 ff. erfolgt vorher noch eine Botschaft des letzteren, in Analogie mit dem dem Luk. eigenthümlichen Zuge in der Geschichte vom Hauptmann zu Capernaum. Vgl. Anm. z. Matth. 8, 5. — Matth. weiss nichts davon, dass J. bloss Petrus und die beiden Söhne Zebedäi mitgenommen (Luk. Mark.). τοὺς αὐλητάς] diese durften bei keinem jüdischen Begräbnisse fehlen, vgl. Archäol. §. 263. τὸν ὄχλον θορυβούμενον] *den lärmenden Haufen*, worunter man sich Klageweiber (מקוננות praeficae), Verwandte u. a. zu denken hat. Das Partic. will *Fr.*, weil es den Artikel nicht hat, nicht mit ὄχλον, sondern mit ἰδών construiren = quum vidisset inter se strepere tibicines et turbam. Allein so müsste sich das Partic. auch auf αὐλητάς beziehen, was sowohl dem Sinne, als der Construction nach nicht angeht. Der Artikel kann beim Partic. fehlen, wenn kein besonderer Nachdruck bezweckt wird (*Win.* S. 118.). Sinn: *den Haufen, welcher lärmte.* λέγει] Andere sehr bezeugte LA. ἔλεγεν, welche *Fr.* vorzieht. — V. 24. ἀναχωρεῖτε] *geht fort*, man bedarf euer nicht; *denn* u. s. w. Die Erklärung: *sie ist nicht gestorben* u. s. w. darf nicht eigentl. genommen werden, als wäre sie nur scheintodt gewesen (*Paul. Schleiermach. Olsh.*); denn nach der Ansicht des Evang. V. 19. war das Mädchen gestorben; auch erklärt sich J. ähnlich in Beziehung auf Lazarus (Joh. 11, 4. 11.) — V. 25. ἐξεβλήθη] nicht gerade gewaltsam, vgl. V. 38. Joh. 10, 4. εἰσελθών] hinein, in das Gemach, wo die Todte lag. καὶ ἠγέρθη] viel einfacher, als Luk. und Mark., welche eine Art von Beschwörung anwenden lassen (vgl. 8, 15. Luk. 4, 39.). — V. 26. ἡ φήμη αὕτη] *dieses Gerücht*, das Gerücht hievon.

Cap. IX, 27—34.

Heilung zweier Blinden und eines stummen Dämonischen.

Diese Erzählung hat Matth. allein. V. 27. παράγοντι . . . αὐτῷ] vgl. 8, 1. υἱὲ Δαβίδ] d. i. Messias; sie denken dabei weniger an die Abstammung als an die Würde. υἱέ ist wohl grammat. Correctur der ursprüngl. LA. υἱός. — V. 28. εἰς τὴν οἰκίαν] *ins Haus*, nämlich J., nach dem Zusammenhange. J. begab sich aus dem Hause des Jairus in das seinige. τοῦτο ποιῆσαι] *dieses zu thun*, näml. euch zu heilen, was in dem ἐλέησον liegt. J. versichert sich vorher des Glaubens der Hülfsbedürftigen, und es scheint dieses eine Bedingung seiner Wirksamkeit gewesen zu seyn (vgl. 13, 58. Mark. 6, 5.); aber schwerlich in dem Sinne, wie es die Wundererklärer fassen, sondern wahrsch. so, dass der Glaube allein zum Gegenstande der Wunderthätigkeit *würdig* machte. — V. 30. ἀνεῴχθησαν] nicht als

wären sie gerade verschlossen gewesen; die Hebräer sagen: *die Augen öffnen*, für: *sehend machen*, vgl. 2 Kön. 6, 17. Jes. 35, 5.; rabb. פקיח *sehend.* ἐνεβριμήσατο] = ἐπετίμησε 12, 26., *verbot ihnen ernstlich*, vgl. 8, 4. — V. 31. ἐξελθόντες] aus dem Hause; *Paul.*: aus der Stadt; aber ἐξέρχεσθαι ist nachher offenbar auf das Haus bezogen. Es enthält übrigens dieser V. eine Vorwegnahme. — V. 32. αὐτῶν δὲ ἐξερχομένων] *als sie hinausgingen*, setzt die Erzählung unmittelbar fort. κωφὸν δαιμονιζ.] der durch Einwirkung eines Dämons stumm war. — V. 33. ὅτι] entschieden unächt, vgl. 5, 31. 7, 23. 9, 18. οὕτως] statt: τοῦτο oder τοιοῦτό τι, vgl. 7, 12. und besonders Mark. 2, 12.: οὐδέποτε οὕτως εἴδομεν. Dagegen erklärt *Fr.* künstelnd: *Niemals ist er* (od. Jemand) *also erschienen;* und Mark. 2, 12.: *so wie diese Sache ist, haben wir noch nimmermehr* (etwas) *gesehen.* — V. 34. ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων] *durch den Obern der Dämonen*, d. i. Beelzebub, vgl. 12, 24. Sie beschuldigen ihn, er empfange die Kraft, womit er die Dämonen austreibt, vom Satan, anstatt von Gott; er stehe mit jenem im Bunde.

Cap. IX, 35 — X, 42.

Aussendung der Zwölfe.

Wie die Bergpredigt, mit welcher es in Bedeutung und Composition Aehnlichkeit hat, zerfällt dieses Stück in mehrere Theile: 1) *Veranlassung*, 9, 35—38.; 2) *Aussendung der Zwölfe nebst ihrer Stammliste*, 10, 1—4.; 3) *Instructionsrede*, 10, 5—42.

Cap. IX, 35—38. *Veranlassung zur Aussendung der Zwölfe.* Wie das parallele Theilstück Cap. 4, 23—25., eine Uebersicht der Wirksamkeit J. und ein Blick auf das ihm nachziehende Volk. V. 35. Beinahe wörtlich gleich mit 4, 23. ἐν τῷ λαῷ] fehlt in sehr vielen und wichtigen Denkmälern, ist wahrsch. aus 4, 23. hieher gezogen und also zu streichen. Auch die Worte: καὶ πολλοὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ, welche einige Zeugen haben, sind aus 4, 25. eingeschoben, und zwar um das folgende: ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους zu motiviren. Man versteht dieses aber von selbst; es sind die Haufen derer, die ihm folgten, gemeint. — V. 36. gibt die Veranlassung zur folgenden Aeusserung J., und diese zu der Aussendung der Zwölfe an. ἐσκυλμένοι] die richtige LA.; die gewöhnl. ἐκλελυμένοι ist eine Erklärung davon, aber schwerlich die richtige. ἐκλύεσθαι heisst *abgemattet werden* von der Reise (15, 32.): so erklären Manche auch ἐσκυλμένοι, entweder in gerader Beziehung auf das Volk, welches, um J. zu hören, weit herkommen musste (*Fr.*), oder in Beziehung auf die Heerde, welche durch Mangel an Leitung sich abmüdet (*Kuin.*), letzteres noch am bessten, weil dadurch der religiöse Zustand des Volkes überhaupt, nicht bloss eine augenblickliche Beschwerde desselben bezeichnet wird. *Olsh.*: *ermüdet von der Noth des Lebens* (?). σκύλλειν kann wohl *ermüden* heissen, aber nur mittelst der Bedeutung vexare, *plagen* (Mark. 5, 35.); die erste Bedeutung ist *hin und her reissen, zupfen, zerreissen;* daher *Bretschn.*: *von Wölfen zerrissen*; aber besser unstreitig: *geplagt* durch Hunger,

Kälte, bösen Weg, und wohl auch reissende Thiere; und diess ist Bild des geistlichen Druckes, unter welchem das jüdische Volk schmachtete; *Kypke* bezieht es unmittelbar auf das Volk und die φορτία δυσβάστακτα, 23, 4., die es zu tragen hatte. ἐῤῥιμμένοι] nicht *zerstreut* (*Beza*, *Wahl*, *Kuin.*), welche Bedeutung sich nicht wohl erweisen lässt; eher *hingestreckt* (Jer. 14, 16. Jes. 34, 3. 1 Makk. 11, 4.), doch nicht gerade von Wölfen (*Bretschn.*), sondern von Müdigkeit; nach *Kypke*, *Fr.* (und, wie es scheint, *Wetst.*): temere projecti, abjecti, neglecti (s. die Beweise bei *Kypke*); und diese Erklärung ziehe ich vor. — V. 37. θερισμός] Bild der reichen Gelegenheit zur fruchtbaren Wirksamkeit für das Reich Gottes (vgl. Joh. 4, 35—37.). ἐργάται] Bild der Lehrer. — V. 38. Die Hülfe kann nur von Gott kommen; Christus will zwar seine Jünger aussenden, aber Gott ist es, der sie sendet, ausrüstet, unterstützt und ihr Werk segnet; denn sein ist das Reich, die Kirche. Luk. hat diese Rede später bei der Aussendung der Siebenzig (10, 2.), aber sicherlich nicht so passend, wie Matth.

Cap. X, 1—4. *Aussendung der Zwölfe; deren Namen.* V. 1. τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ] Die zwölf Jünger, die er schon hatte, die er nicht erst erwählt, wie Luk. 6, 13. berichtet; aber freilich hat Matth. nur die Berufung von fünfen erzählt. Dieses Stück ist parallel mit Luk. 9, 1. ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων] Mehrere Codd. lesen κατὰ πν. ἀκ., und *Fr.* vertheidigt diese LA. gut: κατά wäre nicht nöthig nach Mark. 6, 7. Joh. 17, 3. Röm. 9, 21.; es scheint aber auch nicht Interpretament zu seyn, weil ein solches in den beiden zuletzt angeführten Stellen nicht vorkommt; und bei Mark., wo es einige Codd. haben, scheint es aus unsrer Stelle entlehnt zu seyn. Die gewöhnl. LA. ist s. v. a. ἐξ. ἐπὶ πν. ἀκαθ., vgl. Luk. 9, 1. Die Bedeutung von ἐξουσία ist eigentl. *Macht*, *Gewalt*, formal genommen, zuweilen auch s. v. a. *Kraft*, material genommen (AG. 8, 19?). Hier ist in jedem Fall eine übertragene Kraft gemeint, wenn auch die Bedeutung *Macht* Statt findet. Wie die Uebertragung geschehen sei, bemerkt der Evang. nicht; wahrsch. auf eine mystische Weise, wie sonst der Geist mitgetheilt wird. — V. 2. ἀποστόλων] Amtsname der Auszusendenden, den ihnen nach Luk. 6, 13. J. selbst beilegte, der sich aber auch von selbst bilden konnte (*Schleiermach.*). ἀπόστολος = שָׁלוּחַ 1 Kön. 14, 6. LXX, צִיר Jes. 18, 2. Symm., *Gesandter* (Phil. 2, 25.); h. *Sendbote*, *Missionar* = κήρυξ 2 Tim. 1, 11., und zwar von J. gesendet; dann auch ein von einer Gemeinde Gesendeter, AG. 14, 4. Es waren zwölf Apostel nach der Zahl der Stämme Israels (19, 28.) und vielleicht der Zeichen des Thierkreises. ἐστί] bessere LA. εἰσί, weil ungewöhnlich.

Was das Verzeichniss der Apostel betrifft, so haben wir ein solches auch bei Mark. 3, 16 ff. Luk. 6, 14 ff. AG. 1, 13. Alle haben dasselbe Grundschema (wahrsch. weil sie sich alle auf ein altes, in der Ueberlieferung umlaufendes gründen). Alle kommen in sofern überein, dass *Petrus* der erste und *Judas Ischariot* der letzte, *Philippus* der fünfte, und *Jakobus Alph.* der neunte ist; sonst weichen

sie in der Ordnung und auch sogar in Namen ab. S. die Zusammenstellung bei *Beng.* und *Olsh.* Matth. stellt je zwei Namen zusammen, auch Luk.; Mark. 6, 7. bemerkt, dass je zwei ausgesendet wurden, befolgt aber die Zusammenstellung nicht. *πρῶτος Σίμων*] Dieses *πρῶτος* (st. *ὁ πρῶτος* [22, 38.]; es steht in Apposition) begünstigt sehr die Lehre vom Primat des Petrus. *Fr.* findet darin nichts als eine angefangene, aber nicht fortgesetzte Zählung, deren Ordnung zufällig sei; mehr als eine Zählung ist es auch nicht, aber es fragt sich eben, warum P. zuerst gestellt ist. Seine Berufung (4, 18.) berechtigt ihn nicht dazu, da er sie mit Andreas theilt. Man könnte annehmen, dass dieses *πρῶτος* dem Matth. entfallen sei in der Erinnerung an jenes alte oder Ur-Verzeichniss. Dann aber würde sich wieder fragen, warum dieser Apostel in jenem Verzeichnisse die erste Stelle erhalten habe. Offenbar behauptet er bei den Synopt. eine ausgezeichnete Stellung unter den Aposteln, vgl. 16, 18. 17, 1. 24. 19, 27. 26, 37. 40. Luk. 22, 31 f. AG. 1, 15. 2, 14. 5, 3 f. 8 f. 15. (Hingegen bei Joh. tritt Petrus gegen Johannes zurück. *Strauss* I, 558 f.) Auch Jakobus und Johannes sind ausgezeichnet, als die Vertrauten J. nebst Petrus (17, 1. 26, 37.): daher sie auch Mark. 3, 17. AG. 1, 13. gleich auf P. folgen; und zwar nimmt Jak. gew. die erste, Joh. die zweite Stelle ein, nach der gewöhnl. Ansicht wegen des Alters. (Im 4. Ev. kommt ersterer so gut als gar nicht vor, vgl. *Strauss* a. a. O.) Matth. und Luk. verbinden den Andreas mit Petrus, offenbar nur wegen der brüderlichen Verwandtschaft. Judas Ischariot nimmt den untersten Platz ein als der Verworfene. Die Gründe für die übrige Ordnung lassen sich nicht angeben. Ueber die vier ersten Apostel s. 4, 18. 21. — V. 3. *Φίλιππος*] von Bethsaida, Joh. 1, 45. Ebenfalls ein griechischer Name, wie Andreas. *Βαρθολομαῖος*] = בַּר תַּלְמַי; sein eigentl. Name war vielleicht Nathanael, welche Annahme jedoch nur darauf beruht, dass Joh. 1, 46. dieser, wie bei den Synopt. Barth., in Verbindung mit Ph. vorkommt. AG. 1, 13. folgt auf Ph. Thomas, und dann erst Bartholomäus. *Θωμᾶς*] = תְּאֹם, *Δίδυμος* Joh. 11, 16. 20, 24. 21, 2. *Ματθαῖος ὁ τελώνης*] Diesen Zusatz hat nur Matth.; dass derselbe auf ihn als Verf. des Ev. deute (*Olsh.*), hat nichts für sich: unrichtig ist die Bemerkung, dass sich sonst kein ähnlicher Zusatz finde. Matth. kommt ausser dem Apostelverzeichnisse nie vor. *Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου*] sc. *υἱός*. *Ἀλφαῖος* = *Κλωπᾶς* Joh. 19, 25. = חַלְפַּי, vgl. Einl. ins N. T. §. 167. *Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος*] wahrsch. ist dieser Zusatz unächt und aus Mark. herübergetragen, um die Einerleiheit des Lebbäus und Thaddäus festzustellen; denn dass man an dieser Stelle gebessert hat, beweist die grosse Verschiedenheit der LA.; auch ist *ἐπικληθείς* dem Sprachgebrauche des Matth. fremd. Dagegen will *Fr.* in umgekehrter Ordnung nach Cod. 13. lesen: *Θαδδαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Λεββαῖος*, aus dem Grunde, weil Thaddäus ein Name, Lebbäus aber ein Beiname sei. Allerdings kommt ersteres bei den Juden als Name vor (*Lightf.* z. d. St.), allein Beinamen werden auch zu Namen; und so konnte der Mann auch von Vielen geradezu Lebbäus genannt werden. Will man die LA. nicht ändern, so muss man

annehmen, dass Matth. Namen und Beinamen mit einander verwechselt hat. Willkürlich ist die Meinung *Lightf.*, Thaddäus sei eine Umbeugung des Namens Judas zur Unterscheidung von Judas Ischariot. Luk. nämlich hat weder den Namen Thaddäus noch Lebbäus, sondern (aber nicht mit Jak. Alph., sondern mit Jud. Ischariot verbunden) *Judas Jakobi*, d. h. nach der gewöhnlichen Meinung, *Bruder*, und zwar des Jakobus Alphäi. Allein, wie *Olsh.* richtig bemerkt, ist diese Ergänzung unbegründet — man kann nichts dafür anführen, als die (jedoch nur bei Matth. vorkommende) Verbindung des Lebbäus mit Jakobus Alphäi zu einem Paar, dass die Bezeichnung Ἰακώβου auf einen bekannten Jakobus zurückweise, den man im Kreise der Apostel zu suchen habe, und dass Br. Jud. 1. ein Judas, Bruder Jakobi, vorkommt, — besser also ergänzt man *Sohn*. Die gewöhnliche, noch in *Win.'s* bibl. Reallex. 2. Aufl. vorgetragene Annahme, dass beides, Thaddäus und Lebbäus, Beinamen dieses Judas und gleicher Bedeutung seien, תַּדַּי von תַּד *Brust* und לִבַּי von לֵב *Herz*, hat allerdings das gegen sich, dass תַּד = hebr. שַׁד nicht sowohl pectus, als mamma bedeutet. — V. 4. ὁ *κανανίτης*] = קַנְאָן, hebr. קַנָּא = ζηλωτής (Luk.): er war Zelot, Eiferer gewesen, d. h. einer, der, nach dem Beispiele des Pinehas 4 Mos. 25, 9. und wie später Saulus, gegen Uebertretungen und Missbräuche nicht nur, wie die Propheten, mit Worten, sondern mit der That einschritt. Die Partei der Zeloten, welche später im jüdischen Kriege Jerusalem zerrüttete, hatte sich damals noch nicht gebildet, aber ihre Keime waren vorhanden. ὁ *Ἰσκαριώτης*] Man leitet diesen Beinamen gew. ab von אִישׁ קְרִיּוֹת, *Mann von Kerioth* (Jos. 15, 25.) — dahin deutet auch die LA. bei Joh. 6, 71. *ἀπὸ Καριώτου* — allein theils ist eine hebr. Ableitung nicht statthaft, indem damals die aramäische Sprache üblich war, theils ist sie nicht einmal richtig, indem man wohl collective sagt: אִישׁ יִשְׂרָאֵל, אִישׁ טוֹב (welches letztere *Joseph.* Antt. VII, 6, 1. ganz analog durch Ἴστοβος gibt), aber nicht von einem Einzelnen אִישׁ קְרִיּוֹת, sondern אִישׁ קְרִיּוֹתִי, und auch diess nur in der Bedeutung: ein Keriothischer Mann, nicht als Beiname zum Eigennamen. Glücklicher scheinen die von *Lightf.* vorgeschlagenen Ableitungen von אסקורטיא, *Schurzfell*, und אַסְכְּרָא, *Erdrosselung*, welche letztere natürlich nur Statt fände, wenn der Beiname nach dem Tode des Mannes entstanden wäre, was jedoch bei dem historischen Ursprunge der Evv. nicht unwahrsch. ist. ὁ *καὶ παραδοὺς αὐτόν*] *der ihn auch* (nachher) *auslieferte*.

Cap. X, 5—42. *Instructionsrede.* Hier findet ein ähnliches Verhältniss zwischen Matth. und Luk. Statt, wie bei der Bergpredigt. Das vom ersteren Zusammengestellte vertheilt letzterer an die Instruction der Zwölfe (9, 1 ff.), die der Siebenzig (10, 1 ff.) und an Cap. 12 u. 21. Aber auch hier kann man nicht geradezu dem Luk. den Preis der Ursprünglichkeit zuerkennen (*Schulz*, *Sieff.*); denn die Rede an die Zwölfe ist bei ihm gegen die an die Siebenzig gar zu dürftig und unbedeutend ausgefallen, und es zeigt sich keine Nothwendigkeit, warum die eine Rede da, die andere dort angeführt worden (wozu noch die geringe Verbürgtheit der Aussendung der Sieben-

zig kommt; s. die Anm. zu Luk. 10, 1.). Hingegen scheint Matth. von V. 19. an Reden angeschlossen zu haben, die sich auf spätere Verhältnisse beziehen, und die Luk. Cap. 12. passender, aber darum nicht im ursprünglichern Zusammenhange, anführt (*Strauss* I, 589 f.). — V. 5. *εἰς ὁδὸν ἐθνῶν*] *zu den Heiden hin*, eigentl. *auf den Weg, der zu den Heiden führt;* so דֶּרֶךְ עֵץ הַחַיִּים 1 Mos. 3, 24., der Weg, der zum Baume des Lebens führt. *ἀπέλθητε*] s. 2, 22. *εἰς πόλιν Σαμ.*] *in eine Stadt*, nicht in die Stadt (Hauptstadt); das wäre *εἰς τὴν πόλιν;* doch könnte freilich auch der Artikel ausgelassen seyn, vgl. Luk. 2, 4. AG. 8, 6. Der Volks- und Religionshass der Juden gegen die aus den Resten der weggeführten Ephraimiten und heidnischen (kuthäischen) Anbauern entstandenen Samaritaner ist bekannt. Sie bildeten damals eine jüdische Sekte und beteten denselben Gott auf Garizim, an der Stelle ihres zerstörten Tempels, an; aber die Juden beschuldigten sie des Götzendienstes (*Hieros. Avoda Sara* f. 44, 4. b. *Lightf.*) und hielten sie den Heiden gleich. Nur Matth. hat diese beiden Verbote, welche gegen 28, 19. als nur einstweilig erscheinen. 15, 21—28. handelt J. selbst im Sinne des erstern Verbotes, 8, 5—13 aber nicht. Weil die Jünger nach J. Tode so schwer daran gehen, Heiden in die christliche Gemeinschaft aufzunehmen (AG. 10. 11.): so nimmt *Strauss* I, 502 ff. nach dem Vorgange des Wolfenbüttler Fragm. an, der Befehl Matth. 28, 19. sei nicht von J. gegeben, und er habe seinen Plan nicht auf die Heiden ausgedehnt; was aber ganz mit den Weissagungen des A. T. streitet, nach welchen auch die Heiden in die Theokratie aufgenommen werden sollen, und hinter welchen J. gewiss nicht zurückblieb. — Was die Samaritaner betrifft, so berichtet Luk. 9, 51 f. eine Reise J. durch ihr Land und eine unfreundliche Begegnung derselben gegen ihn, aber wohlwollende Aeusserungen desselben über sie (10, 30 f. 17, 11 f.); Joh. hingegen erzählt von einem erfolgreichen Auftreten desselben in Samarien (4, 5 ff.), welches allerdings sich nicht recht mit jenem Verbote verträgt, auch die Ungastlichkeit der Samaritaner Luk. 9, 53. auffallend erscheinen lässt: daher *Strauss* I, 511 f. darin nichts als das mythische Vorspiel von AG. 8, 5 ff. findet. *τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα*] die des Heils bedürftigen Menschen, vgl. V. 36. u. Jer. 50, 6. *οἴκου Ἰσραήλ*] = בֵּית יִשְׂרָ׳, *unter dem Geschlechte, Volke Israel;* falsch *Paul.* = *πρὸς οἶκον Ἰσρ. ὡς πρόβατα ἀπολ.* — V. 7. Der Inhalt der Predigt ist hier, wie 4, 17., nur kurz angegeben und den jüdischen Erwartungen gemäss. — V. 8. Die in mehreren Zeugen weggelassenen, in der Stellung schwankenden und von den Kritikern (*Grot. Mill, Wetst. Matth. Paul.*) angefochtenen Worte *νεκροὺς ἐγείρετε* hat *Griesb.* gut vertheidigt; die Zeugen dagegen sind meist später und halten den älteren nicht die Wage; es scheint die Auslassung dadurch veranlasst zu seyn, dass von Todtenerweckung der Apostel weder V. 1. noch Luk. 9, 6., sondern erst AG. 9. die Rede ist. Wären die Worte unächt, so läge der Einschiebungsgrund eben darin, die spätern Wunder der Apostel durch einen Auftrag J. begründen zu wollen. Was die Stellung betrifft, so setzt sie *Fr.* zuletzt, damit die Rede steige, nicht sinke; das ist aber

kein haltbarer kritischer Grund. *ἐλάβετε — δότε*] bezieht sich auf die Heilungen und übrigen Wunder, nicht auf die Lehre, als wenn *λαμβάνειν lernen* und *διδόναι lehren* hiesse. Sie sollen keinen Erwerb damit treiben; jedoch dürfen sie sich nach dem Folg. ihren Unterhalt reichen lassen. — V. 9. *μὴ κτήσησθε*] *schaffet euch nicht an*, nicht: nolite possidere (*Vulg.*). *χρυσόν, ἄργυρον, χαλκόν*] keine Art von Geld. *εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν*] *in eure Gürtel*, den Ort, wo man den Beutel oder das Geld trug. *μὴ (κτήσησθε) πήραν εἰς ὁδόν*] *keine Tasche auf den Weg*, keine Reisetasche. *εἰς ὁδόν* gehört eigentl. sowohl zum Vor. als zum Folg.; allein es steht zunächst bei *πήραν*, weil man darin das zur Reise Nöthige trägt. *μηδὲ δύο χιτῶνας*] Nach Mark. 6, 9. sollen sie nicht zwei zugleich anziehen, und *Kuin.* denkt an eine Ober- und Unter-Tunika (*ἐπενδύτης* und *ὑποδύτης*); allein hier ist von einer Tunika in Vorrath ausser der auf dem Leibe die Rede, und Mark. denkt sich, dass die Reisenden gleich zwei hätten anziehen können, um eine davon in Vorrath zu haben. *μηδὲ ὑποδήματα*] näml. in Vorrath. Mark. lässt sonderbarer Weise sagen: sie sollten Schuhe tragen, offenbar um dem Missverständnisse vorzubeugen, wie er auch vorher thut in Ansehung des Reisestabes. Nach Matth. sollen sie nicht einmal einen Stab mitnehmen — offenbar nur um zu sagen, sie sollen sich nicht auf die Reise ausrüsten; Mark. aber setzt ängstlich: *εἰ μὴ ῥάβδον μόνον* Die LA. *ῥάβδους* ist entweder ebenfalls aus Aengstlichkeit, oder aus der Sucht, eine Gleichförmigkeit der Rede herzustellen (weil vorher lauter Plurale stehen), entstanden. *ἄξιος γάρ κτλ.*] sprichwörtliche Redensart, auf den Fall angewendet. Unter *τροφή* ist auch Kleidung u. s. w. mit begriffen. — V. 11. *εἰσέλθητε*] *eingetreten seyn mögt.* Ueber diesen Conjunctiv (V. 33. 12, 32. 21, 22.) vgl. *Win.* S. 254. *ἄξιος*] näml. um bei ihm zu bleiben: das Wort ist nach dem Zusammenhange zu bestimmen: würdig der Sache, wovon die Rede ist, vgl. 22, 8. Apok. 3, 4. *ἕως ἂν ἐξέλθητε*] sie sollen nicht ein besseres Quartier suchen, vgl. Luk. 10, 7. — V. 12. *εἰς τὴν οἰκίαν*] falsch *Fr.*: domum hospitis, qui sit dignus; denn es ist noch zweifelhaft, ob das Haus oder dessen Bewohner würdig seien: in das Haus, an dem ihr anlangt. *ἀσπάσασθε αὐτήν*] näml. die Bewohner. Der Gruss bestand in Anwünschung des Heils oder Friedens (— שָׁלוֹם לְךָ — [Luk. 10, 5.], wie bei den Arabern, Syrern und Rabbinen (*Buxt.* lex. talm. p. 2424. *Lücke* u. *Thol.* z. Joh. 14, 27.), und war damals noch keine leere Formel (vgl. 5, 47.): daher J. die Jünger darüber gleichsam beruhigt, dass sie ihren frommen Wunsch auch übel anbringen können. — V. 13. *ἡ εἰρήνη ὑμῶν*] *das Heil, das ihr anwünschet. ἐλθέτω*] *es soll, mag kommen*, nicht: es wird kommen (*Kuin.*), weil Luk. 10, 6. das Fut. hat, welcher sich die Sache anders denkt. *πρὸς ὑμᾶς ἐπιστραφήτω*] *es mag wieder zu euch zurückkehren;* es mag so gut seyn, als hättet ihr nicht gegrüsst. שׁוּב wirkungslos seyn, Jes. 45, 23. — V. 14. *ὃς ἐάν*] Nach *Kuin.* = *ἐάν τις*: bisweilen, wo das Subject ändert (23, 16. 18.), ist diese Verwechselung auch unzweifelhaft (die ebenfalls bei den Griechen vorkommt *Matth.* II. §. 481. *Bornem.* z. Luk. 10, 8., so wie auch st. *ὅς, ὅστις*,

εἴ τις gesetzt wird, §. 617.); nur geht sie von einem freien Gebrauche des Relat. aus. Bisweilen folgt, wo nicht das Demonstr. (1 Joh. 2, 5.), so doch das Pron. αὐτός (V. 11. Mark. 11, 23.): statt dessen liegt h. die Rückbeziehung in ἐκείνης, welches das ὃς ἐάν collective dem Hause oder der Stadt nach bestimmt. Bei Luk. 9, 5. Mark. 6, 11. ist der Plur. ὅσοι ἄν gesetzt, welches die Sache natürlicher macht, indem man darunter die Bewohner eines Hauses oder einer Stadt denken kann; bei Mark. folgt noch passender ἐκεῖθεν. — τῶν ποδῶν ὑμῶν] gehört zu κονιορτόν. *Fr.* will es mit ἐκτινάξατε verbunden wissen: *schüttelt den Staub von euren Füssen;* allein Luk. 9, 5. hat die Praepos. ἀπό, und Mark. 6, 11. erklärt gewissermassen unsere Phrase durch τὸν χοῦν τὸν ὑποκάτω τῶν ποδῶν ὑμῶν. Sinn: entschlagt euch ihrer, habt nichts mehr mit ihnen zu schaffen. Ein Ausdruck des Abscheus soll es wohl nicht seyn, wofür es die Ausleger nehmen in Beziehung auf die Vorstellung der Juden, dass der Staub eines heidnischen Landes verunreinige (*Wetst.*). — V. 15. γῇ Σοδόμων κτλ.] *dem Lande*, nicht der Stadt; es ist hier von der ganzen Landschaft die Rede. Sünde und Strafe dieser Städte war sprichwörtlich (11, 23. 2 Petr. 2, 6. Jes. 1, 9.). Die auffallend steigende Vergleichung beruht auf dem Grundsatze der Zurechnung, dass die Erkenntniss die Schuld erhöht. Uebrigens soll in dieser Versicherung eine Genugthuung für die verschmähten Jünger liegen.

V. 16. ἐν μέσῳ] Vermischung der Vorstellung der Bewegung und der Ruhe (umgekehrt 2, 23.), wie Luk. 5, 16. 9, 46. *Bornem.* (*Rosenm.* Rep. II, 237.) hilft sich durch Ergänzung von ὄντα (?). Etwas anders ist 27, 5. Luk. 7, 17. zu beurtheilen. Vgl. *Win.* S. 349. Bei diesen bevorstehenden Gefahren empfiehlt J. seinen Jüngern Klugheit, aber eine solche, die mit Lauterkeit gepaart sei; sie sollen sich nicht schlechter, unwürdiger Mittel bedienen — ein wichtiger Grundsatz der Sittenlehre. Die beiden Bilder (das eine schon von 1 Mos. 3, 1. vorgezeichnet) sind sehr treffend. ἀκέραιος, integer, lauter, arglos, schuldlos (Phil. 2, 15. ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι). — V. 17. προσέχετε δέ] Rückkehr zur Empfehlung der Klugheit und Vorsicht. ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων] *vor den Leuten;* der Artikel ist zwar generisch, aber mit einer gewissen Nebenbestimmung, wie in ὁ κόσμος: *die* böse, ungläubige *Welt.* συνέδρια] das eigentl. sogenannte Synedrium und die Gerichte, vgl. 5, 22. ἐν ταῖς συναγωγαῖς κτλ.] Disciplinarstrafe der Synagogen (2 Cor. 11, 24. *Lightf.* z. u. St.). — V. 18. καὶ ... δέ] „Es bezeichnet nach classischem Sprachgebrauch ausser der Verbindung und Fortsetzung zugleich eine Erweiterung und neue Wendung des Vorherg.“ *Lücke* z. Joh. 6, 51. Vgl. Luk. 1, 76. Gr. T. 2, 35. ἡγεμόνας] Statthalter, wie Pilatus einer war. βασιλεῖς] z. B. Agrippa. εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν] ist nach 8, 4. 24, 14. passivisch zu nehmen: *dass ihnen* u. s. w. *ein Zeugniss werde:* so richtig *Fr.* gegen *Kuin.*, der es activisch nimmt: *damit ihr vor ihnen* u. s. w. *Zeugniss ablegt.* Aber letzterer nimmt μαρτύριον richtig als Zeugniss vom Evangelium; ersterer falsch als testimonium libertatis apostolorum mentisque imperterritae. *Chrysost. Theoph. Euthym.*: εἰς ἔλεγχον αὐτῶν; das ist aber erst die

Folge des Zeugnisses. Dass die Völker ein Zeugniss erhalten sollen, hat keine Schwierigkeit (*Fr.*), indem die Rede der Apostel vor Statthaltern und Königen auch den Völkern bekannt wurde. Uebrigens ist dieses und das Folg. offenbar anticipirt, vgl. Luk. 21, 12 f. Mark. 13, 9. 12.

V. 19. *μὴ μεριμνήσητε*] denkt nicht ängstlich darüber nach. *δοθήσεται*] *es wird euch* von oben, vom Geiste Gottes (V. 20.) *gegeben werden.* *τί λαλήσετε*] *τί* nimmt hier, wie Mark. 6, 36. 14, 36. (welche Stellen den Uebergang bilden), die Natur des Relativi an, vgl. *Win.* S. 144. Dgg. *Fr.* zu Mark. 6, 36. J. will ein höheres Vertrauen in ihnen wecken. Die Auslassung dieser Worte in einigen Zeugen ist bloss Schreibfehler. — V. 20. *οὐ . . . ἀλλά*] ist der Sache nach nicht absolute, sondern relative Entgegensetzung oder vielmehr Unterordnung des einen unter das andere (vgl. Anm. z. 9, 13.). Der Geist der Apostel ist erfüllt und geleitet vom göttlichen Geiste. Vgl. Luk. 12, 11 f. — V. 21. *παραδώσει εἰς θάνατον*] *zum Tode überliefern*, mehr als *παραδ. εἰς συνέδρια*: die Hinrichtung veranlassen. *θανατοῦν* nimmt man gew. auch nur im mittelbaren Sinne, wie 26, 59., *Fr.* aber geradezu für *todtschlagen*, *ἐπαναστήσονται* versteht er auch von gewaltthätiger Handanlegung, Andere aber vom Auftreten als Zeugen, vom Ueberliefern. Der allzu starke Sinn ist schwerlich passend. — V. 22. *ὑπὸ πάντων*] starker Ausdruck, den die Ausleger auf *ὑπὸ πολλῶν* oder *πλειόνων* beschränken: es ist die Gesammtheit des gottlosen *κόσμος* gemeint. *διὰ τὸ ὄνομά μου*] *um* (des Bekenntnisses) *meines Namens willen*, oder um meiner Sache willen (vgl. 7, 22.). *εἰς τέλος*] *bis ans Ende*, nicht: dieser Leiden (*Fr.*), sondern bis zur Entscheidung der messianischen Sache, bis der Messias kommt, vgl. V. 23. 24, 13 f. *σωθήσεται*] *wird gerettet* von Sündenschuld und Strafe (vgl. 1, 21.), und selig *werden*, näml. im Reiche Christi, vgl. 2 Tim. 4, 18. — V. 23. Die Worte *ἑτέραν· κἂν ἐκ ταύτης διώκωσιν ὑμᾶς, φεύγετε εἰς τὴν* hat *Griesb.* in den Text genommen, weil er glaubt, dass sie wegen des *ὁμοιοτέλευτον* ausgelassen worden; *Fr.* hält sie für einen elenden Einschiebsel; und wirklich macht sie die Verschiedenheit, in der sie vorkommen, ziemlich verdächtig. *εἰς τὴν ἑτέραν, τὴν ἄλλην*] *in die andere*, die am nächsten liegt. *γάρ*] was einige Zeugen auslassen, macht einen guten Zusammenhang, wenn man in Gedanken einschaltet: ihr könnt diess thun. *τελεῖν*] nur hier so: *alle durchgehen*, in der Flucht alle berühren. Aehnlich *Flor.* I, 18, 1. consummare Italiam. *ἕως ἂν ἔλθῃ κτλ.*] kann nichts anderes heissen, als *bis der* (siegende) *Messias* (zu eurer Hülfe) *erscheint* (*ἔρχεσθαι* gew. vom Messias, 11, 3.). Falsch *Kuin.* nach *Beza* u. A.: *bis ich euch zu Hülfe komme.* Wenn damit nicht ein siegreiches Hervortreten J. als Messias gemeint ist, so hat es gar keinen Sinn; denn wie er damals war, ohnmächtig und ohne Anhang, konnte er ihnen nichts helfen; dass aber J. damals ein solches Hervortreten gehofft oder beabsichtigt habe, lässt sich nicht beweisen. Man sieht sich also genöthigt, an J. Wiederkehr, wie sie im 24. Cap. verheissen ist, zu denken, und eine Prolepsis anzunehmen. Allein die Gefah-

ren, die hier vorhergesagt werden, sind zwar für die damalige Zeit zu bedeutend, aber nicht dem Zustande der Dinge angemessen, wie er im 24. Cap. geschildert ist. Hier ist der Gesichtskreis auf Palästina beschränkt, dort aber erweitert er sich über die ganze Erde. Sollte man vielleicht zwei verschiedene Quellen für die Reden J. von seiner Zukunft anzunehmen haben, aus deren einer Matth. hier, und aus der andern dort schöpfte? Auch *Olsh.* findet diesen Ausspruch nicht an seiner rechten Stelle. *Strauss* hält es für wahrsch., dass *υἱὸς τ. ἀνϑ.* hier den Messias objective bezeichnen, was voraussetzen würde, dass J. sich damals noch nicht dafür gehalten, und ebenfalls auf eine fremdartige Quelle führen würde. — V. 24. Sprichwort von nicht ausnahmloser Geltung, bei Luk. 6, 40. in anderer Beziehung. — V. 25. *ἀρκετὸν . . . ἵνα*] vgl. *Win.* S. 280. *ἵνα γένηται ὡς*] *dass er werde*, ihm geschehe, eine Behandlung erfahre, *wie.* *τὸν οἰκοδεσπότην*] dass J. sich selbst damit meine, ist klar, so wie die Jünger die *οἰκιακοί* sind. *Βελζεβούλ*] der LA. *Βελζεβοὺβ* vorzuziehen, welches *Fliegengott*, בַּעַל זְבוּב (2 Kön. 1, 2.) heissen würde. Jenes wird am besten mit *Lightf. Wetst.* u. A. durch *Koth-Gott* = בַּעַל זְבַל erklärt, wobei aber doch einige Bedenklichkeit übrig bleibt. Der Name kommt sonst nirgends vor. *ἐπεκάλεσαν*] haben die ältesten und besten Zeugen. Die Thatsache wird sonst nie erwähnt; denn 12, 21. ist etwas zwar Aehnliches, aber doch Verschiedenes. Auch diess deutet auf eine eigene Quelle.

V. 26. *οὖν*] *demnach*, weil es euch nicht besser, als mir selbst, ergehen kann. Mit *γάρ* wird dann ein anderer Ermuthigungsgrund eingeleitet. *οὐδέν ἐστι κεκαλυμμένον κτλ.*] ein Sprichwort, das auf J. Lehre anzuwenden ist. Die Jünger sollen sich dazu ermuthigen, dieselbe laut zu verkündigen. — V. 27. *ἐν τῇ σκοτίᾳ — ἐν τῷ φωτί*] *insgeheim*, *öffentlich.* *εἰς τὸ οὖς ἀκούειν*] wie *εἰς τὰ ὦτα λαλεῖν* (1 Mos. 50, 4.). *ἐπὶ τῶν δωμάτων*] *auf den Dächern*, auf denen, weil sie platt waren, Manches honnte vorgenommen werden, und zwar öffentlich (2 Sam. 16, 22.). — V. 28. *καὶ μὴ φοβεῖσϑε*] so, statt *φοβηϑῆτε*, lesen die meisten Codd., obgleich das letztere wohl grammatisch angemessener wäre; so auch statt *ἀποκτεινόντων*: *ἀποκτενόντων* oder *ἀποκτεννόντων*, letztere eine äolische, wahrsch. dem alexandrinischen Dialekte angehörige Form, die auch 23, 37. Luk. 12, 4. 13, 34. als Var. vorkommt, und von *Lachm.* aufgenommen ist; *Griesb.* liest dagegen die erstere. *φοβεῖσϑαι ἀπό*] hebräischartig = יָרֵא מִן. Sinn: Die Furcht vor dem leiblichen Tode soll der heil. Scheu vor dem ewigen Richter weichen. — V. 29—31. Erinnerung an eine göttl. Vorsehung, ähnlich wie 6, 26 f. *στρουϑία*] kleine Vögel überhaupt, hier *Sperlinge*, weil die Rede etwas Bestimmtes verlangt. *ἀσσάριον*] eigentl. der zehnte Theil der Drachme oder des Denars, späterhin aber weniger; bei den Rabbinen ist אִיסָר $\frac{1}{24}$ des Denars (*Buxt.* l. talm. p. 175.); sie brauchen es für den geringsten Werth. *καί*] *und doch;* nach *Fr. sogar.* *ἐπὶ τὴν γῆν*] hält *Griesb.* für ein Glossem, weil es zwar nur in wenigen Zeugen fehlt, aber dafür andere LAA. vorkommen, und er glaubt, dass *πίπτειν* wohl für sich *umkommen* heissen könne (vgl. 1 Cor. 10, 8.

Apok. 17, 10. LXX Hiob 14, 10. u. a. St.); gegen letzteren Grund bemerkt aber *Fr.*, von Vögeln s.ge man angemessener, sie fallen (aus der Luft) auf die Erde. Indess woher die Verschiedenheit der LA., wenn Matth. nicht einen harten Ausdruck gebraucht hatte? ἄνευ] *ohne Wissen und Willen*, s. *Kypke* z. d. St. αἱ τρίχες] das Haar ist das geringste am Menschen, vgl. 1 Sam. 14, 45., und unser ähnliches Sprichwort. Man braucht nicht mit *Kuin.* zu suppliren: ὥστε μίαν ἐξ αὐτῶν οὐ πεσεῖσθαι κτλ., obschon das Vorige und die hebr. Redensart darauf führen. Sinn: Auch das Geringste an euch steht unter Gottes, des Allwissenden, Obhut: Idee der providentia specialissima. — V. 32. 33. Bisher hatte J. die Jünger zur Standhaftigkeit und zur unerschrockenen Verkündigung seiner Lehre ermuthigt: jetzt erinnert er sie an die Folge ihres Betragens. οὖν ist anschliessend, zusammenfassend, *nun.* Luk. 12, 8. hat δέ, nach einer andern Gedankenverbindung. *Fr.* bezieht οὖν auf die V. 23. verheissene Erscheinung des Messias. ὁμολογεῖν ἔν τινι kommt nur hier und Luk. 12, 8. vor, und ist nicht Hebraismus (fälschlich sagen *Kuin.* und *Bretschn.* הוֹדָה komme Hiob 40, 14. mit ב vor), sondern Syriasm., wenigstens gibt es der Syrer an dieser Stelle durch ܐܘܕܝ ܒ; im Hebr. kommt die Construction mit עַל vor Ps. 32, 5. Die ursprüngliche Bedeutung ist: *über Jemand*, wegen Jemand, *bekennen.* Uebrigens setzt J. hier seine messianische Würde voraus, welche die Jünger damals noch nicht kannten (16, 15.). — V. 26—33. hat Luk. in der Redesammlung Cap. 12. V. 2—9.

V. 34—36. kommt J. auf die bevorstehenden Verfolgungen unter einem andern Gesichtspunkte zurück: sein Auftritt erregt Kampf und Zwiespalt. — V. 34. ἦλθον] vgl. 5, 17. βαλεῖν] Dieses Verbum ist passender zu μάχαιραν, als zu εἰρήνην; es lässt sich nicht nachweisen, dass es s. v. a. שִׁלַּח und διδόναι bei Luk. sei, wie die Ausll. annehmen, doch hat es wohl auch nicht den Nebenbegriff des Gewaltsamen, vgl. ἐκβάλλειν. *Wetst.* nimmt es für *säen*, serere. Der Infin. drückt die Absicht aus, wie gew. im N. T. der Erfolg als beabsichtigt dargestellt wird; und wirklich, wenn man eine geistige Bewegung veranlasst, darf man die damit verbundenen vorübergehenden Gegenwirkungen nicht scheuen, und kann sagen, dass man sie wolle, weil sie nothwendig sind. μάχαιραν] Werkzeug und Bild des Krieges, der Zwietracht; Luk. 12, 51. διαμερισμόν. — V. 35. 36. erinnern an Micha 7, 6.

V. 37—39. Forderung, wie man sich in diesem Kampfe betragen soll. — V. 37. φιλεῖν ὑπέρ] *mehr als* (Luk. 16, 8.); auch bei den Griechen üblich, vgl. *Fr.* Christus will nicht die Familienliebe zerstören, aber auch nicht, wie unsre weichliche Haus-Moral, über die Liebe zum Reiche Gottes setzen. — V. 38. λαμβάνει] *auf sich nimmt*, freiwillig; αἴρειν dagegen 16, 24. bloss *tragen;* beides Anspielung auf die Sitte, dass die Cruciarii ihr Kreuz selbst tragen mussten (27, 32.). Die Rede bezieht sich auf den Kreuzestod Christi, und ist entweder prophetisch, oder zurückgetragen. — V. 39. ψυχή ist hier einmal das sinnliche Leben, dann das ewige, unsterbliche oder

das Seelenheil. ὁ εὑρών] *wer gewonnen*, bewahrt haben wird = σώσας, näml. in Verfolgung und auf dem Wege der Untreue. ἀπολέσει αὐτήν] *wird sie verlieren*, näml. in der zweiten höhern Bedeutung. — V. 40—42. Ermunterungsgrund: eure Sache ist meine und Gottes Sache. — V. 41. εἰς ὄνομα προφήτου] in Rücksicht darauf, dass er ein Prophet ist = לְשֵׁם. μισθὸν προφήτου λήψεται] *wird den Lohn erhalten*, *den ein Prophet erhält* (nicht *gibt*, *Paul.*): Grund, weil er derselben Sache dient. ἕνα τῶν μικρῶν τούτων] schwerlich bloss s. v. a. *dieser Jünger*, weil die Rabbinen die Schüler Kleine, קטנים, nannten (*Fr.*), sondern mit dem Nebenbegriffe: gering, unscheinbar; so 18, 6. von Kindern. ψυχροῦ] sc. ὕδατος, das sich aber nach dem Sprachgebrauche von selbst versteht.

Zweite Hälfte.

Cap. 11 — 18.

Jesu fernere Wirksamkeit in Galiläa; dessen Anerkennung und Verwerfung; Aussicht auf seinen tragischen Tod.

Cap. XI.

Sendung des Täufers an Jesum: dadurch veranlasste und daran angereihete Reden des letztern.

V. 1. Schluss des vorigen und Uebergang zu diesem Stücke, vgl. 7, 28 f. ἐτέλεσε διατάσσων] vgl. *Win.* S. 283. ἐκεῖθεν] von dem unbestimmt gelassenen Orte, wo J. den Jüngern jene Mittheilungen gemacht: Kapernaum war dieser Ort nicht; J. befand sich auf der Reise, 9, 35. αὐτῶν] nicht μαθητῶν (*Euthym.*) oder wie *Fr.*: civitates in quas Messiae regni initia pertulissent; sondern unbestimmt wie 4, 23., obgleich da freilich wenigstens das Land genannt ist. — Passend eröffnet diesen Abschnitt unsres Ev. der Bericht von einer Anfrage des Täufers wegen J. Messianität, des letztern Erklärung darüber, über das Verhältniss des erstern zum Reiche G., und über dessen und seine eigene Aufnahme bei den Zeitgenossen, nebst angereiheter Klage über die galil. Städte und einem Dankgebete über die Annahme des Ev. durch die Einfältigen. — V. 2. ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ] vgl. 4, 12. Er sass nach *Joseph.* Antt. XVIII, 5, 2. auf der Feste Machärus. τὰ ἔργα] die ganze Wirksamkeit (5, 16.), nicht, oder doch nicht ausschliesslich: *Wunder*, wie Luk. 7, 18.: κ. ἀπήγγειλαν Ἰωάννῃ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ περὶ πάντων τούτων, näml. von der Erweckung des Jünglings zu Nain und der Heilung des Knechtes zu Kapernaum, wie denn bei Matth. keine Wunderberichte zunächst

vorhergehen. In der erhaltenen Kunde von J. Wirksamkeit lag die Veranlassung zu der Botschaft, weil Johannes sich dadurch nicht befriedigt fand. *δύο τ. μαθ.*] bessere, gut bezeugte, aber schwierigere LA.: *διά*, welches nach dem Hebraismus שָׁלַח בְּיַד 1 Kön. 2, 25. mit *πέμψας*, nicht mit *εἶπεν* (*Fr.*) zu verbinden ist. *ὁ ἐρχόμενος*] הַבָּא, der Messias. *προςδοκῶμεν*] Praes. indic.: an alium exspectamus (*Bez. Fr.*), d. h. *sollen wir erwarten?* Diese Frage drückt entschieden einen Zweifel an J. messianischer Sendung aus, und sei es auch nur an seiner rechten messianischen Thätigkeit, an dem von ihm eingeschlagenen Wege seinen Plan zu vollführen. Gew. (*Hase* u. A.) nimmt man nicht ohne Willkür die Frage nur als indirekte Aufforderung rascher zu verfahren; aber auch einer solchen würde eine gewisse Unzufriedenheit zum Grunde gelegen haben. Die Auffassung der Frage als einer zweifelnden wird sehr durch J. Worte V. 6. unterstützt. Nun aber soll der Täufer nach den Evangg. eine göttliche Offenbarung über J. erhalten (3, 16.), und ihn sogar als den leidenden Messias erkannt haben (Joh. 1, 29.), mit welcher letztern Ueberzeugung sich nicht einmal die Ungeduld über J. stilles, langsames Wirken verträgt. Schwerlich lässt sich mit *Olsh.*, der einen wirklichen Zweifel annimmt, der Grund davon in der Gefangenschaft des Täufers finden; auch scheint dieser durch die erhaltene Antwort nicht überzeugt worden zu seyn, da seine Schüler nach seinem Tode fortfahren eine eigene Sekte zu bilden. Und so müssen wir die frühern Berichte der Evangg. als zu viel sagend ansehen. Bibl. Dogm. §. 209. Not. c. *Strauss* I, 316. findet h. die Aeusserung eines beginnenden, durch die erhaltene Kunde von J. Wundern veranlassten Glaubens des Täufers; aber das ist ganz gegen den Sinn der Frage und Antwort.

J. verweist den Täufer auf seine vor den Augen und Ohren der Gesandten entfaltete Wirksamkeit, womit er sich schon als Messias beweise, und warnt den Zweifelnden an diesem anspruchlosen, stillen Wirken nicht irre zu werden. Seine Antwort V. 5. bezieht sich offenbar auf Jes. 35, 5 f. 61, 1. In der ersten Stelle ist das Sehen der Blinden, das Hören der Tauben, das Hüpfen der Lahmen, das Jubeln der Stummen Bild der Wiederherstellung des Volkes Gottes. Entweder hat es nun J. eben so genommen, in welchem Falle das Reinigen der Aussätzigen und das Erwecken der Todten durch Missverständniss hinzugesetzt, und die Bemerkung des Luk. 7, 21. eine muthmassliche Erläuterung wäre (vgl. m. Comment. de Jesu morte exp. p. 87. *Schleiermach.* Luk. 106.), oder wenn J. wirklich auf seine Wunder hinwies, so nahm er sie doch nur als Sinnbilder und Anbahnungen seiner geistigen, erlösenden Wirksamkeit, ähnlich wie Joh. 5. die Auferweckung von den Todten halb physisch, halb moralisch gefasst ist. *εὐαγγελίζειν*] c. accus. AG. 10, 7. (*Griesb.*) 14, 6.; h. passive frohe Kunde erhalten. — V. 6. *σκανδαλίζεσθαι*] *Anstoss nehmen*, irre werden, 13, 57. Diess wollen die Ausll. ungern auf Johannes selbst beziehen, weil J. ihn nachher so lobe (V. 11.); allein er stellt ihn zugleich tief unter diejenigen, welche an ihn als Messias glaubten; übrigens ist diese Beziehung die einzig natürliche.

V. 7—15. Anerkennende Rede J. über Johannes. V. 7. ἤρξατο] umständliche Redeweise (11, 20. 16, 22. 24, 49. 26, 22. 37. 74.), wie sonst noch umständlicher und feierlicher: „er that seinen Mund auf.“ Die folgg. Worte J. interpungirt *Fr.* so: τί ἐξήλθετε εἰς τὴν ἔρημον; θεάσασθαι σαλευόμενον; ἀλλὰ τί ἐξήλθετε; ἰδεῖν ἠμφιεσμένον u. s. w., aus dem Grunde, dass die Zusammenfassung des θεάσασθαι und ἰδεῖν mit τί unstatthaft sei. Allein ähnlich ist Joh. 6, 6.: τί ἔμελλε ποιεῖν; Luk. 6, 34.: παρ᾽ ὧν ἐλπίζετε ἀπολαβεῖν. — κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον] verstehen die Alten, *Kuin.* und *Olsh.* tropisch von einem Menschen ohne feste Grundsätze, der sich der Menge anbequemt; besser die eigentl. Erklärung von dem Rohre am Gestade des Jordans, wodurch allein ein richtiger Parallelismus mit V. 8. entsteht. Sinn: ihr ginget doch wohl nicht hinaus, um nichts, als das dort gewöhnliche, zu sehen. — V. 8. 9. ἀλλὰ — ἀλλά setzt die verneinende Antwort voraus: *aber, wenn diess nicht ist*, u. s. w. μαλακὰ ἱμάτια] mollia vestimenta, *weichliche Kleider*, wie sie üppige Menschen tragen. Solchen war die Lebensweise des Täufers schlechthin entgegengesetzt, einen solchen konnten sie nicht in der Wüste suchen. περισσότερον] wird gew. als Neutr. genommen, vgl. 12, 41.; *Fr.* nimmt es als Masc. — V. 10. γέγραπται] Mal. 3, 1., weder richtig nach dem Urtexte, noch nach den LXX citirt; πρὸ προσώπου σου ist eingeschaltet, und bei dieser Einschaltung, wie nachher bei ἔμπρ., statt der ersten Person (לְפָנָי LXX πρὸ προσώπου μου) die zweite gesetzt, als Anrede Gottes an den Messias. Merkwürdig, dass nicht nur Luk. 7, 27., sondern auch Mark. 1, 1. in dieser Abweichung mit Matth. übereinstimmt. — V. 11. ἐν γεννητοῖς γυναικῶν] nicht = ὑπὸ γυναικῶν, sondern der Genit. ist von dem substantive gebrauchten γεννητ. regiert, wie im Lat. natus alicujus (*Fr.*). Sinn: unter den Menschen, Sterblichen, und zwar gewiss ohne Einschränkung, nicht, wie *Olsh.* will, die Erzväter ausgenommen. Johannes ist der grösste, weil er dem Reiche Gottes am nächsten steht. μείζων hat Matth. allgemein gedacht: *ein grösserer Mann;* Luk. aber bestimmter, indem er προφήτης hinzusetzt. ὁ μικρότερος] der Compar. st. des Superl., wie denn beide auch 13, 32. 18, 1. und bei den Griechen in einander laufen, und die Franzosen den letztern gar nicht haben. Vgl. *Win.* S. 199. (der aber etwas künstelt). Dazu gehört ἐν τῇ βασ. τ. οὐ.: *der Kleinste im Himmelreiche* = der geringste derer, die an dem neuen Leben in Christo Theil haben. Dass nun ein solcher grösser sei, als Johannes, rechtfertigt sich leicht durch die Voraussetzung, dass dieser noch ganz im A. T., dessen theokratischen Ideen und Formenwesen stand. Vgl. V. 3. 9, 14. Die andere Erklärung der Alten und *Fr.'s*, dass J. sich bescheiden selbst als μικρότερος bezeichne: *Ich, der Geringere, bin grösser im Himmelreich, als er,*' ist ganz unpassend; J. konnte sich so nicht unterordnen. — V. 12. ἀπὸ τῶν ἡμερῶν Ἰωάν.] *seit der Zeit*, d. h. *dem Auftritte des Johannes:* er als Vorläufer bezeichnet die Epoche, seit welchem der Drang nach dem Reiche Gottes begonnen hat; er selbst aber steht nicht darin. ἕως ἄρτι] *bis jetzt*, einschliesslich. βιάζε-

ται] *wird mit Gewalt erstrebt*, man sucht mit Gewalt einzudringen. Vgl. 2 Makk. 14, 41. *βιάζεσθαι θύραν* in die Thüre eindringen; *Aqu.* Ps. 68 (69), 5. *ἐβιασάμην* = נִגְזַלְתִּי, LXX *ἥρπασα*; passive *Joseph.* Antt. V, 6, 7.; *Hesych.* *βιάζεται* = *βιαίως κρατεῖται*. *Loesner, Fr.*: magna vi praedicatur, damit der andere Satz nicht dasselbe sage, was er doch nicht sagt, denn *ἁρπάζειν* ist mehr, als gewaltsam erstreben. Luk. 16, 16. gibt durch *εὐαγγελίζεται* eine falsche und abschwächende Erklärung, und im zweiten Gliede braucht er *βιάζεσθαι* medial.: *πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται*: *jeglicher dringt mit Gewalt hinein*, wie auch h. Einige erklären: *das Reich Gottes schreitet mit Gewalt vor*, wozu aber das Folg. nicht passt. Der Gedanke, dass seit Joh. eine gewaltige Aufregung, ein ungestümes Verlangen nach dem Reiche Gottes begonnen habe, scheinbar übel mit V. 16 ff. 20 ff. zusammenstimmend, liegt gleichwohl, nur anders ausgedrückt, in Luk. 7, 29. *Bolten*, *Bretschn.* *Schneckenb.* Beitr. 48 ff.: *leidet Gewalt*, Bedrückung; was damals noch nicht der Fall war. *Schneckenb.* erinnert an J. Flucht aus Judäa (Joh. 4, 1.); aber von gewaltthätiger Verfolgung zeugt dieses noch nicht. Uebrigens passt dieser Gedanke nicht in den Zusammenhang, besonders nicht zu V. 13. *βιασταί* = *βιαζόμενοι*, *gewaltsam Anstrebende*. *ἁρπάζουσι αὐτήν*] *reissen es an sich*; nach der andern Erklärung: *rauben es weg*. *Schweizer* (theol. St. u. Kr. 1836. I.) nimmt *βιάζεσθαι* vom Erstreben des Reiches Gottes im weltlich-stürmischen Sinne der zelotischen Partei, und *ἁρπάζειν* in der Bedeutung *zerreissen*, *zerstören*. Allein theils ist dieser tadelnde Gedanke gegen den Zusammenhang (denn nicht der vorhergehende Tadel [*ὁ δὲ μικρότερος κτλ.*] bildet den Faden desselben, sondern das Lob, dass Joh. grösser sei als alle Propheten); theils wird mit Unrecht der unruhige Geist der zelotischen Partei mit Johannes Auftritt in Verbindung gesetzt. — V. 13. *προεφήτευσαν*] mit Emphase: *sie haben geweissagt*, *vorherverkündigt*, während Johannes unmittelbarer Vorläufer war. — V. 14. *δέξασθαι*] diese Rede *fassen*, verstehen, aufnehmen. *Ἠλίας*] nach Mal. 3, 23. Höher konnte ihn J. nicht stellen. Aber er sprach von keiner Wiederverkörperung, sondern nur von der Erfüllung einer Bestimmung.

V. 16—19. Tadel der Zeitgenossen wegen ihrer Inconsequenz in Beurtheilung des Joh. und Jesu. Die LA. V. 16. ist sehr verschieden, aber *Fr.* und *Paul.* haben gegen *Griesb.* Recht, wenn sie die Wendung in den Codd. BCD Vulg. (*Lachm.* T.): *ἃ προσφωνοῦντα κτλ.* für eine verdeutlichende Correctur der gewöhnl. LA. *καὶ προσφωνοῦσι* — *καὶ λέγουσιν* halten. Man lese mit den meisten Zeugen *παιδίοις* st. *παιδαρίοις*, und lasse das Uebrige; denn weder *ἀγορᾷ* st. *ἀγοραῖς*, noch die Stellung *καθημένοις ἐν ἀγοραῖς* ist aus innern und äussern Gründen vorzuziehen: für *ἑτέροις* sind zwar viele Zeugen, aber es ist nicht so passend, wie *ἑταίροις* und wahrsch. ein alter Fehler der Aussprache. *τὴν γενεὰν τ.*] Luk. 7, 31.: *τοὺς ἀνθρώπους τ. γεν. τ.*, die Zeitgenossen J.; (bei Luk. sind wahrsch. die Pharisäer darunter zu verstehen). Das Bild ist aus der Kinderwelt gegriffen. Kinder sind im Spielen oft uneinig, und können es einan-

der nicht recht machen; die eine Partei schlägt dies und das, ein Hochzeit- oder ein Leichenbegängniss-Spiel vor, und die andere will in nichts eingehen, worüber sich jene beklagt. *Fr.* fehlt h. gegen die hermeneutische Regel, die Vergleichungspunkte nicht zu weit ins Einzelne zu verfolgen; er zählt J. und Joh. mit zu den Kindern; sie sollen die Anredenden, und die Zeitgenossen die Angeredeten seyn; aber beide Arten von Kindern sind die Abbilder der Zeitgenossen, und zu diesen gehören J. und Joh. nicht. Dieser Ausleger verfällt sogar auf den unglücklichen Gedanken, *προσφωνοῦσι* (das zu *παιδίοις* gehört) mit *τοῖς ἑταίροις* zu construiren: eorumque amicis, qui hoc modo alloquuntur! Man muss den allgemeinen Gedanken herausnehmen: Kinder sind launisch, oft mit nichts zufrieden, und so dieses Zeitalter. Allerdings entspricht die strenge Lebensweise des Täufers der traurigen Spielweise, und die Jesu der heitern: aber die Vergleichung trifft nur die Sache, nicht die Personen. — V. 18. *ἦλθε*] *trat auf* (5, 17.). *μήτε ἐσθίων μήτε πίνων*] bezeichnet die strenge Enthaltsamkeit des Täufers, vgl. 3, 4., und die entgegengesetzte Phrase V. 19. die Theilnahme J. an Hochzeiten und Gastmählern. *δαιμόνιον ἔχει*] *ist besessen*, unsinnig, vgl. Joh. 10, 28. *ἡ σοφία*] die Weisheit J., h. personificirt: deren *Kinder* sind die, welche dafür Sinn und Liebe haben (vgl. die Kinder des Lichts, Luk. 16, 8.). *ἐδικαιώθη*] *wurde gerechtfertigt* (der Aor. steht im Parallelismus mit *ἦλθον*, obgleich die Handlung nicht bloss ein Mal, sondern öfter geschieht — man kann den Gebrauch des Aor. bei den Griechen, *Plato* de rep. VI. p. 495. C. *Matth.* Gramm. II. 502. 3. für ein *Pflegen* vergleichen — ähnlich 23, 2. Luk. 11, 52.), *gerechtfertigt* = als Weisheit anerkannt; nicht: *beurtheilt*, *gemeistert* (*Elsner*, *Schneckenb.* a. a. O. S. 51.), in welcher Bedeutung das Wort im N. T. nicht vorkommt. *ἀπὸ* steht vielleicht für *ὑπὸ*, wie 1 Makk. 8, 6. Luk. 9, 22. 17, 25. Mark. 8, 31. (wo aber auch *ὑπὸ* gelesen wird) Joh. 5, 4.; will man diess nicht, so zeigt es die veranlassende Ursache an, wie 16, 21., und der Sinn ist: „die Kinder der Weisheit (d. i. die sie angenommen haben, meine Jünger) geben durch ihre Gesinnung und ihr Betragen Veranlassung, dass sie gebilligt wird.“ Doch gibt die erste Erklärung den passendern Gedanken: „das launische Zeitalter verkennt die Weisheit; diejenigen aber, die dafür empfänglich sind, wissen sie zu schätzen.“ Denn nicht wohl konnte J. seine Rechtfertigung bei seinen Jüngern suchen, da diese noch weniger, als er selbst, geachtet wurden, damals auch noch keine selbstständige Gesinnung und Lebensweise entwickelten. *Bornemanns* (zu Luk. 7, 35.) Meinung, dass dieses die ironische Rede derer sei, welche das Vorige sagen, kann ich nicht theilen.

V. 20—30. hat Luk. 10, 13 ff. bei der Aussendung der siebzig Jünger, und wirklich bezieht sich V. 25 ff. deutlich auf den Erfolg, den diese Aussendung (oder die der zwölf Apostel) gehabt hatte, so dass er hierin den Vorzug verdient; hingegen schickt sich V. 20—24. nicht wohl in den Zusammenhang mit der Aussendung der Siebenzig, und ist durch die Aehnlichkeit mit Luk. 10, 12. dahin gekommen: wesswegen auch die zweite Ansprache V. 23 f. = Luk.

10, 15. ihre zweite mit V. 12. parallele Hälfte verloren hat. Matth. führte es h. wegen des Sachzusammenhanges an, da in diesem Cap. von J. Anerkennung die Rede ist. — V. 20. ἤρξατο] vgl. V. 7. — V. 21. Χοραζίν] kommt weder im A. T., noch bei *Josephus*, und im N. T. nur h. und bei Luk. 10, 13. vor: eine Stadt Galiläa's, nach Hieronymus 2 Meilen von Kapernaum gelegen (*Reland* Palaest. p. 722.). Die Etymologie des Namens ist unbekannt. Βηθσαϊδάν] = בֵּית־צַיְדָה, Vaterstadt des Petrus, Andreas und Philippus (Joh. 1, 45. 12, 21.), ebenfalls nicht weit von Kapernaum, am westlichen Ufer des See's Genesareth, gelegen. (Ein anderes Luk. 9, 10.?) ἐν Τύρῳ κ. Σιδῶνι] heidnische Städte, die wegen der Nachbarschaft sich leicht zur Vergleichung anboten. ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ] Luk. 10, 14. setzt hinzu καθήμεναι: die Trauernden und Büssenden sassen zur Erde (Esr. 9, 4. Jer. 3, 6.); jener Zusatz kann aber auch wegbleiben. — V. 22. vgl. 10, 15. — V. 23. ἡ ὑψωθεῖσα] *aufs höchste verherrlicht*, nicht durch reichen Fischfang (*Grot. Kuin. Fr.*), sondern durch J. Aufenthalt und Wirksamkeit (*Beng. Paul.*). Die *Lachm.* LA.: μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ ist eine offenbare Correctur aus Missverständniss. ἕως ᾅδου καταβιβασθήσῃ] *wirst aufs tiefste erniedrigt werden.* ᾅδης, Gegensatz des Himmels, als die tiefste Tiefe, übrigens mit Anspielung auf Ezech. 31, 16. — V. 24. Die Concinnität verlangt h. beide Male entweder σοί oder ὑμῖν zu lesen: ersteres liest *Fr.* mit Cod. 218. Syr. utr., letzteres *Lachm.* mit D Copt. Arm. It. Aber für keines von beiden sind genug Zeugen vorhanden, und gegen ὑμῖν spricht der Verdacht, dass es aus V. 22. herübergezogen, gegen σοί, dass es Correctur nach dem Zusammenhange seyn möge; denn schlechthin nothwendig kann ich es mit *Fr.* nicht finden.

V. 25. ἀποκριθείς] *hob an*, vgl. 22, 1. 28, 5., wie ענה Hiob 3, 2. *Fr.* läugnet diese Bedeutung, und glaubt, die vorhergegangene Rede sei ausgelassen, eine h. zwar mögliche, aber nicht wahrscheinl. Annahme. ἐξομολογοῦμαί σοι] Hebraismus nach den LXX, z. B. 1 Mos. 29, 35. 2 Sam. 22, 50. *Ich preise dich*, Ausdruck freudiger Unterwerfung und Einstimmung. πάτερ] Idee der Liebe. κύριε κτλ.] Idee der Allmacht. ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα κτλ.] ist nicht der eigentl. Gegenstand des Dankens, sondern das Folgende. Aehnlich Röm. 6, 17. Dass das Ev. irgend Jemandem verborgen ist, bleibt immer zu beklagen; aber als Bedingung eines anderweitigen Gewinnes ist es eine weise Fügung. ταῦτα] das Evangelium. ἀπέκρυψας, ἀπεκάλυψας] Was Folge der Nichtempfänglichkeit und Empfänglichkeit der Menschen ist, sieht J. als göttlichen Rathschluss an, weil sich darin ein allgemeines Gesetz offenbart, dem er sich demüthig fügt. Es ist dieselbe Erscheinung bei Verkündigung des Ev., wie die, von welcher Paul. 1 Cor. 1, 26. redet. — V. 26. ναί] sc. ἐξομολογοῦμαί σοι. — ὅτι] nehmen *Gersd. Fr.* für *dass;* damit ist aber das Vorige nur wiederholt; besser: *denn:* der Dank wird dadurch begründet, und die göttliche Fügung noch inniger anerkannt: was Gott that, war sein Wille, war ihm wohlgefällig. — V. 27. πάντα — παρεδόθη] ist nicht von der Offenbarung der Lehre zu ver-

stehen nach Joh. 16, 15. (*Kuin.*), sondern von der Gewalt über die Menschheit, vgl. Matth. 28, 18. Joh. 13, 3. ἐπιγινώσκει] *erkennt* schlechthin, nicht: recht, genau (*Fr.* nach *Chrysost.*, welche Emphase nicht einmal im Sprachgebrauche sicher liegt, geschweige im Zusammenhange). Die Wechsel-Erkenntniss zwischen Vater und Sohn könnte in Anschliessung an die vorige Idee der göttlichen Machtvollkommenheit, welche J. überlassen ist, nur dazu angeführt seyn, um die Einheit desselben mit dem Vater zu bezeichnen; allein der negative Ausdruck und der Zusatz καὶ ᾧ ἐὰν βούληται κτλ. zeigt, dass J. in Beziehung auf die Anerkennung seiner Person und Lehre unter den Menschen spricht: mithin muss ein Zusatz, wie καὶ ᾧ ἐάν κτλ. auch beim ersten Satze hinzugedacht werden (was *Fr.* leugnet): „und Niemand erkennt den Sohn, als der Vater und wem es der Vater offenbaren will" (vgl. 16, 17.). Gedanke: der Vater ist es, der mir Alles übergeben hat, durch dessen Macht und Leitung ich wirke; nur durch göttliche Wirkung erkennt man mich als den Gottgesandten, so wie auch ich allein zu Gott führen kann. J. spricht das Gefühl des vollkommenen Einklangs mit dem Vater aus, vermöge dessen er sich in Alles freudig fügt, was jener beschlossen hat. Nachdem er sich nun im Bewusstsein seiner göttlichen Sendung befestigt hat, ruft er zutrauensvoll den Menschen zu, sie sollten davon Gebrauch machen (was Luk. nicht hat). — V. 28. οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι] = οἱ πτωχοί 5, 3., die vom Sündenelende gedrückten, denen die Gemüthsruhe fehlt; nach V. 30. hat man auch insbesondere an diejenigen zu denken, welche durch die Werkheiligkeit ermüdet waren, darin vergeblich Ruhe suchten, vgl. 9, 36. 23, 4. — V. 29. τὸν ζυγόν μου] *meine Lehre*, eine Anspielung auf das „Joch" des Gesetzes, das ein solches war und auch gew. so genannt wurde (*Wetst.* a. h. l. vgl. Sir. 51, 26.). An das Joch, das Christus selbst trug, sein Kreuz (*Olsh.*) ist nicht zu denken. ὅτι πρᾷός εἰμι κτλ.] *denn ich bin sanft* u. s. w., Grund, warum sie von ihm (lieber als von den strengen Pharisäern) lernen sollen. *Fr.* p. 249: discite a me in eo quod sum lenis, womit sich J. bloss als Vorbild der Sanftmuth darstellen würde (!). Doch zieht er die Trennung durch ein Colon vor, und scheint dann wie gew. zu erklären. ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ] *demüthig von Herzen*, nicht herrschsüchtig, der sich nicht will dienen lassen, sondern andern dienen und sich für sie hingeben. ἀνάπαυσιν] מַרְגִּיעַ, Jer. 6, 16. Das Ziel alles religiösen Strebens. — V. 30. χρηστός] eigentl. *gut*, von Personen *gütig*, Luk. 6, 35., h. *wohlthuend*. Der Gegensatz gegen die schwere, drückende Zucht der Pharisäer ist klar. — Nun folgen zwei Anekdoten als Beispiele, wie J. mit der herrschenden Partei in Streit gerathen.

Cap. XII, 1—8.

Die Jünger pflücken Aehren.

V. 1. ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ] unbestimmte chronologische Anreihung: nach Luk. 6, 1., der diese Anekdote vereinzelt gibt, geschah es zu einer andern Zeit. ἤρξαντο] *fingen an*, umständliche Erzäh-

lungsweise (11, 20.). Dass es h. gerade ganz eigentl. stehe, weil die Jünger von den Pharisäern verhindert worden seien (*Fr.*), möchte ich weniger behaupten, als dass schon der Anfang der Handlung hinreichte, das Folgende zu veranlassen. — V. 2. *οἱ Φαρισαῖοι*] vgl. 9, 11. Die ängstliche Gesetzesbehandlung dehnte das Verbot am Sabbathe zu arbeiten auf die geringsten Geschäfte aus. *Schabb.* VII, 2. (Archäol. §. 214.) werden 39 Klassen von Arbeiten mit vielen Unterabtheilungen aufgezählt, welche alle verboten sind. — V. 3. *οὐκ ἀνέγνωτε*] *habt ihr nicht gelesen?* Jedermann versteht, wo. So reden wir auch, wenn wir uns auf ein bekanntes Buch beziehen. Die Stelle ist 1 Sam. 21. *αὐτός*] ist unächt, wenn irgend äussere Gründe etwas gelten; denn es fehlt in den meisten Zeugen. Es wäre eigentl. zur Bestimmtheit der Rede nöthig, aber schlechthin doch nur dann, wenn man mit *Fr.* nach *ἐπείνασε* ein Komma setzen müsste, so dass *αὐτὸς καί κτλ.* auf *ἐποίησε* ginge. Allein sowohl die Geschichte selbst, als V. 4., wo David allein handelt, zeigt, dass er allein Subjekt ist. — V. 4. *τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως*] = לֶחֶם מַעֲרֶכֶת, Archäol. §. 214. *εἰ μή*] heisst freilich eigentl. *als*, nisi; da aber dabei eine gänzliche (nicht bloss theilweise) Negation vorausgesetzt werden muss, und eine solche nicht vorhergeht, so muss man dafür in der Uebersetzung *sondern*, sed, brauchen. (Diess die Meinung von *Kuin. Paul.*, gegen welche *Fr.* eifert.) Vgl. *ἐὰν μή* Gal. 2, 16. — V. 5. *ἤ*] Einführung eines andern ähnlichen Grundes. *ἐν τῷ νόμῳ*] Da (4 Mos. 28, 9.) liest man weiter nichts, als die Festsetzung gewisser Opfer für den Sabbath; allein daraus folgte die Aufhebung der Sabbathsruhe für die Priester. — V. 6. *μείζων*] Andere stark bezeugte und wahrsch. richtige LA. *μεῖζον*. Jenes ist ohne Zweifel von Christo zu verstehen, wie auch *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ.* V. 8. Allein so findet kein rechtes Verhältniss zu dem andern Vergleichungsgliede, dem Tempel, Statt. Die Priester brachen den Sabbath um des Tempels willen; die Jünger um eines viel Grössern, Christi, willen, welcher Herr des Sabbaths ist: wie stimmt das zusammen? *μεῖζον* kann auch von Christo verstanden werden, besser aber nach der Vergleichung mit dem Tempel und nach V. 41 f. von einer Sache oder Angelegenheit und als solche bietet sich das messianische Geschäft, in welchem J. und seine Jünger begriffen waren, dar (so *Fr.*); — zu abstract ist die „Sittlichkeit der Handlungsweise im Unterschiede von der Legalität" (*Kern*) — und noch weniger möchte ich mit *Paul. Kuin.* annehmen, dass J. das Wohl oder die Gesundheit der Jünger so hoch gestellt habe. V. 8. muss dann so erklärt und verbunden werden: *denn* (auch darum sind meine Jünger unschuldig) *ich der Messias*, der ich mit ihnen mein Werk vollbringe, *bin Herr über den Sabbath*, und habe sie von dessen Haltung losgesprochen. Wäre es möglich, dass *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ.* vom Menschen überhaupt verstanden werden könnte, so liesse sich so verbinden: (Sie sind unschuldig;) denn der Mensch hat zu entscheiden, ob er den Sabbath zu halten habe oder nicht, ob ihm ein Geschäft (wie das des Ev.) wichtig genug scheine oder nicht. *Fr.* nimmt h. *ὁ υἱὸς τ. ἀ.* zweideutig, vom Menschen überhaupt und von J. zugleich, Mark. 2, 28. geradezu vom Menschen. Bei Luk. u. Mark.

fehlen V. 5 — 7. unsres Ev., und bei ersterm ist V. 8. = V. 5. abgerissen, bei letzterm steht er in anderer Verbindung. καὶ vor τοῦ σαββάτου ist wahrsch. aus Luk. u. Mark. herübergenommen. — V. 7. ist wie 9, 13. zu verstehen; jedoch bezieht sich natürlich ἔλεος auf die Jünger und deren lieblose Beurtheilung durch die Pharisäer.

Cap. XII, 9—14.

Heilung der verdorrten Hand.

Matth. verbindet diesen Auftritt mit dem vorigen durch die Einheit des Ortes und der Zeit (vgl. 9, 14.); Luk. 6, 6. bloss der Aehnlichkeit wegen, worin ihm wahrsch. der Vorzug gebührt. V. 9. αὐτῶν] vgl. 4, 23. — V. 10. ἦν] *es war*, näml. da. Die LA. ἐκεῖ ist Glossem. τὴν χεῖρα] Gräcismus, wie Gallicismus; im Deutschen: *eine Hand;* ähnlich aber: „ihm war die Hand steif." ξηράν] ein Ausdruck aus der hebräischen Pathologie, s. v. a. *steif*, gelähmt (1 Kön. 13, 4.). εἰ] h. Partikel der directen Frage, wie 19, 3. Luk. 13, 23. und oft im N. T. und bei den LXX. *Fr.* leugnet diess vergeblich. Sie thaten diese Frage, um ihn zu einer Sabbathsübertretung zu reizen. ἵνα κτλ.] *um ihn verklagen zu können*, näml. bei dem Synagogengerichte. Nach den andern Evangg. lauerten sie bloss auf ihn, ob er es thun würde. — V. 11. τίς ἔσται κτλ.] h. bedarf es noch weniger, als 7, 9. einer Berichtigung der Construction, man mag nun zwei Fragen bilden, die eine τίς ἔσται — ἕν, und die andere καὶ — ἐγερεῖ, oder eine, so dass Alles von ὅς abhängt, was am natürlichsten ist. Die Frage τίς ἔσται negirt: Wer ist? = Niemand ist. J. beruft sich h. auf etwas damals Zugestandenes; nach der Gemara aber, *Schabb.* f. 128. c. 2., darf man das Vieh nicht herausziehen, nur ihm zu Hülfe kommen, ein Kissen unterlegen und Nahrung reichen. Vgl. *Buxt.* Synag. Jud. c. 16. p. 353. — V. 12. οὖν] es hätte auch δέ, und vielleicht passender gesetzt werden können; es ist anschliessend, fortschreitend: *nun.* Vgl. 10, 32. καλῶς ποιεῖν] eigentl. praeclare agere (*Fr.*), aber dieser Sinn gäbe einen zu vagen Gedanken, daher h. wie 5, 44. s. v. a. εὖ ποιεῖν, wie bei Luk. und Mark. ἀγαθοποιεῖν = σώζειν ist (*Erasm. Bez.*). Auch so ist der Schluss nicht ganz gegen Widerspruch gesichert. Der talmudische Satz ist: Omne opus quod fieri potest pridiē Sabbathi, Sabbathum non tollit (*Schabb.* XIV, 4.): es fragte sich also, ob die Heilung des Kranken nicht aufgeschoben werden könne? — Die Frage, welche Darstellung die ursprüngliche sei, die des Matth. oder die des Luk., beantworten *Schleiermach.* und *Schneckenb.* zum Nachtheil des Matth.; *Strauss* hingegen findet bei Luk. spätere Ausmalerei. Der Hergang bei Matth. ist nicht so gefällig, wie bei Luk. Die Frage der Gegner ist auffallend, auch der Schluss der Rede J. etwas rasch. Luk. liefert 14, 5. in einer ähnlichen Geschichte die Rede J. hier bei Matth. ohne den Schluss: man könnte daher vermuthen, es seien in der spätern Ueberlieferung aus einer Geschichte zwei geworden, an welche man die Rede J. vertheilte, und den einen Theil weiter ausführte; (Luk. 6, 9. erscheint

näml. als Ausführung von dem ὥστε ἔξεστι κτλ. bei Matth.). Auch wurde die Frage Matth. 12, 10. schicklicher Luk. 14, 3. J. in den Mund gelegt. — V. 13. Der Befehl zur Ausstreckung der Hand schloss den Akt der Heilung ein (*Grot. Fr.*); allein ἀποκατεστάθη ist nicht das Plusquamperf.; Sinn: „sie wurde (in demselben Augenblicke) hergestellt.“ Die Construction ἀποκατεστάθη ὑγιής ist brachylogisch st. ἀποκ. καὶ ἐγένετο ὑγιής oder ὥστε γενέσθαι ὑγ., vgl. 1 Cor. 1, 8. 1 Thess. 3, 13. Phil. 3, 21., wo dieselbe Construction mit dem Verb. act. *Win.* S. 483. *Bornem.* ad Luc. 6, 10. — V. 14. Die gewöhnl. Stellung der Worte ist der Schreibart des Matth. entgegen (*Gersd.* Sprachcharakt. S. 91.), und mit mehreren Zeugen zu lesen: ἐξελθόντες δὲ οἱ Φαρισ. συμβούλ. ἔλ. κατ. αὐτ.

Cap. XII, 15—21.

Christi Bescheidenheit.

Anhang zu dem vorigen Stücke, dem Matth. eigenthümlich, ähnlich der Stelle 8, 16 f., auch in der prophetischen Nachweisung. V. 15. πάντας] diess will *Fr.* als widersinnig ausstreichen, aber durch zu wenig äussere Gründe unterstützt. Man verstehe darunter alle, die der Heilung bedürftig waren (vgl. 19, 2. Luk. 5, 17.). — V. 17. Die Stelle ist Jes. 42, 1—4., theils nach eigener Uebersetzung, theils nach den LXX angeführt. Der Evang. nahm sie als Weissagung auf Christum, wie der Chald. und mehrere Rabbinen; die LXX verstanden sie vom Volke Israel, daher sie Ἰσραήλ eingeschoben haben; nach der mir wahrscheinlichen Auslegung spricht der Prophet von sich selbst. — V. 18. ᾑρέτισα] *erwählt habe*, frei statt אֶתְמָךְ, *aufrecht halte.* θήσω] = נָתַתִּי, LXX richtiger ἔδωκα. — κρίσιν] = מִשְׁפָּט, *das Recht*, s. v. a. δικαιοσύνη oder ἀλήθεια. — τοῖς ἔθνεσι] nahm der Evang. vielleicht ungenau für τοῖς ὄχλοις oder τῷ λαῷ. — ἀπαγγελεῖ] = יוֹצִיא, LXX ἐξοίσει. — V. 19. ἐρίσει] frei, und vielleicht mit Beziehung auf die Streitsucht der Pharisäer (so wie der Prophet die Prahlerei der falschen Propheten im Auge hat), statt יִצְעַק, LXX κεκράξεται. — κραυγάσει] = יִשָּׂא sc. קוֹלוֹ. κάλαμον — σβέσει] sprichwörtliche Rede zur Bezeichnung der milden Behandlung der πτωχοί, עֲנָוִים. ἕως ἂν ἐκβάλῃ κτλ.] h. vermischt der Evang. die Stelle des 3. V. לֶאֱמֶת יוֹצִיא מִשְׁפָּט mit der des 4. V. עַד יָשִׂים בָּאָרֶץ מִשְׁפָּט. ἐκβάλλειν scheint zu heissen: *verbreiten*, nach *Fr.* perducere; ob der Evang. dabei יוֹצִיא oder יָשִׂים (*er wird gründen*) im Auge gehabt, kann ich nicht entscheiden. Statt לֶאֱמֶת hat er in Gedanken oder als Glossem am Rande das gleichbedeutende לָנֶצַח gelesen, welches die LXX nach dem Syrischen durch εἰς νῖκος geben 2 Sam. 2, 26. u. a. St. — V. 21. ἐν fehlt in vielen Denkmälern, und die Auslassung, durch nichts erklärlich, muss ursprünglich seyn. *Fr.* hält die Construction τῷ ὀνόματι ἐλπίζειν für gänzlich unstatthaft und nur die Erklärung für möglich: *wegen seines Namens*, d. h. weil er da ist (?), *werden sie hoffen.* Merkwürdig, dass nur wenige Zeugen ἐπί nach den LXX lesen, denen doch der

Evang. folgt in ihrer Abweichung vom Hebräischen, indem sie statt לְתוֹרָתוֹ setzen ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. — Es folgt ein anderes Beispiel vom Streite J. mit der herrschenden Partei.

Cap. XII, 22 — 45.

Verleumderische und versuchende Reden der Pharisäer und Jesu Antworten darauf.

Den Kern dieses Stückes (Matth. V. 22—30.) gibt Luk. in seinem Reiseberichte, also viel später, Cap. 11, 14—23.; V. 33—37. liefert er nicht, und V. 38—45. in umgestellter Ordnung und mit Unterbrechung, Cap. 11, 24—26. 29—31.; bei Mark. 3, 22—34. ist V. 24—32. in den folg. Abschnitt eingeschaltet. — V. 22. Der Dämonische war blind und stumm, durch die Wirkung des Dämons, wie jener Stumme 9, 32., mit welcher Erzählung die unsrige eine merkwürdige Verwandtschaft hat, vgl. dort V. 34. mit V. 24. hier; auch V. 23. die Rede: μήτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Δ. erinnert an 9, 27. Hinwiederum ist V. 38. hier verwandt mit 16, 1. *Schneckenb.* erst. kan. Ev. S. 58 f. nimmt eine traditionelle Vermischung verschiedener Vorfälle an, richtiger *Strauss* I, 686 f. die doppelte Erzählung desselben Vorfalls, welche Annahme dadurch sehr unterstützt wird, dass bei Luk. der Dämonische bloss stumm ist, wie 9, 32. — V. 23. μήτι κτλ.] Diese Frage, sonst eine verneinende Antwort fordernd, ist h. bejahend (vgl. Joh. 4, 29.). — V. 24. οἱ Φαρισαῖοι] unbestimmt Luk.: τινὲς ἐξ αὐτῶν; bestimmter Mark.: οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες. — ἀκούσαντες] Nach den andern Evangg. scheinen die Lästernden Augenzeugen gewesen zu seyn. *Scknecken*b. bemerkt, dass das Partic. ἀκούσας zu den Lieblingsübergängen des Matth. gehöre; aber die andern Evangg. haben es auch oft. ἐν τῷ Βεελζ., ἄρχοντι τῶν δαιμ.] *Fr.* liest als unumgänglich nöthig ohne Zeugen den Artikel τῷ vor ἄρχοντι (wie nach hinreichenden Zeugen *Griesb.* u. *Lachm.* bei Luk.); allein dieser fehlt oft vor dem Genit., vgl. 4, 3. Beelzebul heisst der oberste der Dämonen, weil man diese für Teufel hielt, vgl. V. 26. — V. 25. μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς] ohne Artikel: *wenn* es mit sich selbst entzweit ist. In der Redensart μερ. κατ. ist eine Zusammenziehung der Vorstellungen: getheilt u. entgegengesetzt seyn; vgl. 10, 35.: διχάσαι κατά; Mark. Luk. ἐφ' ἑαυτήν. — σταθήσεται] Das Fut. auf das Präs. folgend, wie 9, 17. — V. 26. καί] macht die Anwendung, und ist nichts weiter als *und;* es braucht nicht einmal für *auch* genommen zu werden, was mit Luk. 11, 18. δὲ καί, *aber auch*, übereinstimmen würde. ὁ σατανᾶς τὸν σατανᾶν] *der* (eine) *Satan den* (andern) *Satan*. *Kuin.* falsch: *der Satan sich selbst*, nach Mark. 3, 26.: ἀνέστη ἐφ' ἑαυτόν, und Luk. 11, 18.: ἐφ' ἑαυτὸν διεμερίσθη. Diese Evangg. bleiben bei dem allgemeinen Begriff der Selbstentzweiung stehen, während Matth. das namhaft macht, worin sie sich zeigt, näml. das Vertreiben der Teufel durch einander; auch hat Mark. vorher V. 23.: σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλειν. — Diese Beweisführung hat mir immer unzulänglich geschienen. Die Voraussetzung nämlich, dass der

Satan sein Reich in Harmonie erhalten müsse, entspricht nicht der Idee des Bösen, in dessen Natur der Zwiespalt, die Lieblosigkeit, die Treulosigkeit liegt. Wie böse Menschen einer den andern, wie ein Staat aus liebloser kurzsichtiger Politik einen Mitbürger aufopfern können (vgl. den Rath des Kaiphas Joh. 11, 50.): so konnte auch der Satan, um durch Christum einen anderweitigen Zweck zu erreichen, mit ihm gegen die Seinigen in Bund treten und ihm in Vertreibung der Dämonen beistehen. Was *Olsh.* dagegen sagt, trifft nicht, und es muss ein anderer Ausweg gesucht werden, um J. gegen den Vorwurf der Kurzsichtigkeit, die zwar von Arglosigkeit und Reinheit des Gemüthes zeugen würde, zu sichern. Die Pharisäer gingen zwar bei ihrer Beschuldigung von jenem Grundsatze der teuflischen Klugheit aus, waren sich desselben aber nicht deutlich bewusst (so wenig als Kaiphas): diess merkend, fand J. es hinreichend, ihre Beschuldigung aus dem Princip des Guten zu bestreiten, und ersparte sich die unerfreuliche Erörterung jenes bösen Grundsatzes. — V. 27. Ein anderer Grund: „ihr werdet doch diese Beschuldigung nicht auf eure eigenen Teufelaustreiber retorquiren lassen?" *οἱ υἱοὶ ὑμῶν*] *eure Angehörigen, Schüler*, vgl. 2 Kön. 2, 3. Von jüdischen Teufelaustreibern s. Luk. 9, 49. AG. 19, 13. *Joseph.* Antt. VIII, 2, 5. B. J. VII, 6, 3. *διὰ τοῦτο*] *daher*, näml. weil durch eure Beschuldigung gegen mich auf sie ein übler Schein geworfen wird. *ὑμῶν ἔσονται κριταί*] *werden sie euch tadeln* oder widerlegen. Das Fut. drückt die Wahrscheinlichkeit aus. — V. 28. Der Hauptgedanke liegt in *πνεύματι θεοῦ*: daher ist es erwünscht, dass die meisten äussern Gründe für diese Stellung sind: *ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγώ*. Nach der gewöhnl. LA. liegt auf *ἐγώ* der Nachdruck, als wenn J. im Gegensatze gegen die Pharisäerschüler spräche. Das Ergebniss der bisherigen Beweisführung ist: „ich treibe die Teufel durch den Geist Gottes aus;" und daraus wird ein weiterer Schluss gezogen: „das Reich Gottes ist zu euch gelangt," d. h. der Messias ist erschienen, welcher diesen Geist bringt. Jedoch ist jenes Ergebniss noch nicht ganz festgestellt: daher das problematische *εἰ*, das man nicht für *da* nehmen muss. *πνεῦμα θεοῦ Geist Gottes* = Kraft Gottes, also s. v. a. *δάκτυλος θεοῦ* bei Luk., vgl. 2 Mos. 8, 19. — V. 29. stellt das Ergebniss fest: ich treibe die Teufel aus durch Gottes Kraft; denn wie könnte ich den Satan berauben, wenn ich ihn nicht überwältigte. Im Bilde (das Luk. ausmalt) hat J. vielleicht Jes. 49, 24 f. berücksichtigt. *ἢ*] *oder* — wenn ich es nicht durch Gottes Geist thäte. *ἰσχυρός*] ein *Starker*, Held. *οἰκία*] ein festes Haus, = *αὐλή*, ein grosses Gebäude mit einem Hofe, das man bewacht (Luk.). *σκεύη*] *Hausrath*, Luk. *τὰ ὑπάρχοντα*, *Habe*, die man als *σκῦλα*, *Beute*, davonführt. *πρῶτον — καὶ τότε*] vgl. 7, 5.

V. 30. *εἶναι μετά τινος*, *Jemand unterstützen* (1 Kön. 1, 8.). *συνάγειν*, *σκορπίζειν* bezieht sich auf Schätze; nach And. auf eine Heerde. Die meisten Ausll. (*Grot. Kuin.*) nehmen diese Rede sprichwörtlich (so auch die erste Person) und wenden sie auf das Verhältniss J. zum Satan an: „da ich nicht für den Satan bin, nicht gemeine Sache mit ihm mache, so bin ich sein Feind." Allein hierbei ist die

Schwierigkeit, dass J. nicht bloss neutral gegen den Satan war, sondern ihn bekämpfte: daher *Grot.* sich mit der Wendung hilft: quanto magis ego hostis censendus sum diaboli, qui non modo illi non prosum, sed obsum quam maxime? *Olsh.* bezieht die Rede auf die Pharisäer, deren Unentschiedenheit in der Sache J. so gut als Feindschaft war. Allein auch ihnen fiel nicht blosse Unentschiedenheit zur Last: das Sprichwort ist also in jedem Falle ungenau gebraucht. (Ein entgegengesetztes Luk. 9, 50.)

V. 31. διὰ τοῦτο] *darum*, weil ihr so freventlich jene Beschuldigung ausgesprochen. ἁμαρτία ist das Genus, βλασφημία, *Lästerung* (nicht gerade Gotteslästerung, aber auch nicht jede Schimpfrede gegen Menschen, sondern Lästerung des Heiligen, wie z. B. Christi, des Gottgesandten), Sünde in Worten, ist die Species. Eine Unterart der βλασφημία ist die Lästerung des Menschensohnes, welche ebenfalls vergeben werden kann. Was ist nun die Lästerung des Geistes? Es kommt darauf an, was h. unter Geist verstanden wird. Nicht J. Wunderkraft, denn diese ist bloss eine Aeusserung des Geistes, sondern der ganze Geist seiner Wirksamkeit, mit welcher er das Reich Gottes stiftet (V. 28.). Dieser Geist ist das unmittelbar Göttliche in Christo, was sich jedem unverdorbenen Gefühle ankündigen musste, wenn Empfänglichkeit, und nicht Verstocktheit, vorhanden war. Die Lästerung gegen den Geist in ihm ist eben diese Verstocktheit, die sich als Misstrauen gegen das Gute in ihm und als Missdeutung desselben äusserte. Sie ist nicht zu vergeben, weil die Bedingung der Vergebung, das Zutrauen, der *Glaube*, fehlt. Vgl. m. Abh. über die Sünde w. d. heil. Geist. Berl. 1819. Die Verkennung und Lästerung des Menschensohnes, d. h. Jesu, als des Messias (nicht des Menschen überhaupt, nach *Grot.* und *Fr.*), ist darum verzeihlich, weil sie nicht einen gänzlichen Mangel an Empfänglichkeit des Gefühls, sondern eine Verkehrtheit oder Beschränktheit des Verstandes voraussetzt; denn die Anerkennung Christi, als des Messias, geschieht mittelst eines verständigen Urtheils durch die Anwendung des Messias-Begriffs auf das Individuum Jesus. Man konnte in J. den Geist anerkennen, ohne ihn für den Messias zu halten. — V. 32. οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι] Hiermit ist allerdings das „nimmermehr" absolut ausgedrückt. Denn sei es, dass ὁ αἰὼν ὁ μέλλων das messianische Reich und die Ewigkeit zugleich einschliesst, oder nur letztere allein (bibl. Dogm. §. 196.), so ist damit immer derselbe Gedanke bezeichnet. Dass aber die Ewigkeit der Höllenstrafe in unsrer Stelle behauptet werde (*Olsh.*), würden wir nur dann zugeben müssen, wenn wir genöthigt wären, J. Rede, welche offenbar affectvoll und sprichwörtlich ist (s. *Wetst.*), wörtlich genau zu nehmen. Der milde Sinn des *Chrysostomus* fand darin nichts als den Gedanken der höchsten Strafbarkeit, richtiger: der Schwierigkeit der Besserung. — Die ziemlich abgerissene Stellung dieser merkwürdigen Rede bei Luk. 12, 10. ist gewiss nicht ursprünglich.

V. 33—37. lässt sich J. weiter aus über die boshafte Rede der Pharisäer und deren böse Quelle. V. 33. ἢ — ἢ *entweder — oder.* ποιεῖν] = facere, ponere, *sich denken.* J. wendet den 7, 16 ff.

aufgestellten Satz h. im Besondern an auf die Rede der Pharisäer: an denen kann man erkennen, wess Geistes sie sind. — V. 34. πῶς δύνασθε] hebt nicht die Freiheit auf; denn das Herz, die Quelle der Handlungen, ist nicht bloss der Sitz der Naturtriebe, sondern auch der selbstgebildeten Gesinnung. περίσσευμα τ. καρδίας] *die Fülle des Herzens*, das wovon das Herz voll ist = θησαυρός. — V. 35. τῆς καρδίας] ist unächt nach dem Uebergewichte der Zeugen. Der Artikel τά vor ἀγαθά ist ebenfalls sehr verdächtig, doch vielleicht darum weggelassen worden, weil er vor πονηρά fehlt. Der Evang. konnte aber inconsequent schreiben *das Gute* (das er in sich hat), und *Böses*, was er eben hervorbringt. — V. 36. ἀργόν] eigentl. *müssig*, 20, 3. 5., h. *unnütz*, aber mit verstärkter Bedeutung, s. v. a. πονηρόν, was als LA. vorkommt. — V. 37. ἐκ] zeigt den Grund an. δικαιωθήσῃ] Es ist bloss von der sittlichen Rechtfertigung die Rede, von welcher auch Paul. Röm. 2, 6 ff. spricht; auch wird die Zurechnung der Handlungen nicht geleugnet: J. legt seinem augenblicklichen Zwecke gemäss allen Nachdruck auf die Rede.

V. 38—42. Strafrede gegen die, welche ein Zeichen von ihm begehrten. V. 38. τότε] nach Luk. 11, 16. thaten es Gewisse gleich vorher, während Andere jene Lästerung aussprachen, und J. kommt dann V. 29. darauf zurück. *Schneckenb.* erst. kan. Ev. S. 52. findet die Darstellung des Luk. natürlicher, als die des Matth.; ich urtheile umgekehrt: erst durch die Behauptung J., dass er durch den heil. Geist wirke, wurde diese Zeichenforderung veranlasst. Vgl. *Strauss* I, 689. Matth. hat 16, 1—4. dieselbe Sache noch ein Mal. ἀπὸ σοῦ] = παρ᾽ αὐτοῦ Luk. 11, 16. Mark. 8, 11. Der Unterschied, den *Fr.* zwischen beiden Partikeln sucht, ist erkünstelt. σημεῖον] אוֹת, eine Handlung oder ein Ereigniss, aus welchem etwas höheres zu erkennen ist, die Sendung eines Propheten, h. Christi. Die bisherigen Zeichen waren ihnen nicht genügend; nach Matth. 16, 1. und Luk. 11, 16. verlangten sie ein Zeichen vom Himmel, irgend ein portentum, eine Sonnen- oder Mond-Finsterniss oder dgl., vgl. Joel 3, 3. — V. 39. μοιχαλίς] *Ehebrecherin*, h. *ehebrecherisch*, und diess nach einem herrschenden Tropus des A. T. *götzendienerisch*, h. aber wohl unbestimmt: *gottlos*; falsch nach Andern *unächt*, aus Ehebruch erzeugt. τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ] worin dieses Zeichen bestanden, wird im andern Berichte 16, 4. gar nicht gesagt. Fragen wir die Geschichte, so hat Jonas den Niniviten gar kein Zeichen gegeben, sondern nur gepredigt: und so wäre der Sinn, J. werde kein anderes Zeichen geben, als seine Predigt und seine Erscheinung selbst. Diess scheint auch der Sinn der von Luk. 11, 13. gegebenen Erklärung zu seyn: „so wie Jonas selbst, d. h. seine Person, sein Auftritt, seine Predigt, ein Zeichen seiner göttlichen Sendung war: so wird auch der Menschensohn diesem Geschlechte seyn.“ Das Fut. ἔσται bezieht sich auf die noch nicht vollendete Erscheinung J., nicht auf das künftige Gericht (*Strauss*). Damit hängt die fortgesetzte Rede V. 32. genau zusammen: „die Männer von N. thaten Busse auf die Predigt des Jonas.“ Hingegen nach Matth. in unsrer Stelle V. 40. soll das Zeichen des Jonas sein Aufenthalt im

Bauche des Wallfisches gewesen seyn, und J. Zeichen für diess Geschlecht soll sein Aufenthalt im Herzen der Erde, im Grabe, seyn. Diese Erklärung passt aber nicht; denn 1) stimmt dazu nicht V. 41., wo ebenfalls von der Predigt des Jonas und von nichts weiter die Rede ist; 2) lesen wir nicht, dass den Nineviten das Abentheuer des Propheten auf dem Meere bekannt geworden ist; 3) war dasselbe gar kein prophetisches Zeichen, sondern eine Strafe und Wiederbegnadigung des widerspenstigen Propheten. Und was J. selbst betrifft, so wird er 4) V. 41. über Jonas gestellt, nicht in Ansehung des Zeichens, sondern in Ansehung seiner Person oder Predigt; 5) war seine Auferstehung nicht ein Zeichen für die Ungläubigen, die davon nichts vernahmen, sondern für die Gläubigen; 6) lässt sich überhaupt zweifeln, ob J. seine Auferstehung so bestimmt vorhergesagt habe, vgl. 17, 23. Endlich haben wir auch sonst, Joh. 2, 21., ein Beispiel, dass die Jünger später nach J. Tode eine frühere Rede auf seine Auferstehung gedeutet haben, die sich wahrsch. nicht darauf bezog. Vgl. *Paul.* z. d. St. *Eckermann* theol. Beitr. V, 2. S. 30. Ausführliche Erkl. aller dunkeln Stellen des N. T. zu Matth. 16, 1. *Schulz* Abendm. S. 317. *Strauss* II, 334 f. Dgg. *Flatt*, *Storr*, *Möller*, *Schott* opusc. I, 297. *Kuin. Olsh.* — V. 40. τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας] d. i. drei bürgerliche Tage (νυχθήμερα). Die Sprichwörtlichkeit dieser Redensart ist durch Jon. 2, 1. und 1 Sam. 30, 12. nicht genug bewiesen; erstere Stelle hat unstreitig dazu Veranlassung gegeben, vielleicht auch Hos. 6, 2. Dass man nicht genau rechnete, und schon den dritten unvollendeten Tag für einen Tag und eine Nacht zählte, scheint 1 Sam. 30, 12. 13. zu beweisen; doch ist es möglich, dass da drei Nächte vergangen waren, und nur noch der dritte Tag lief (die Hebräer zählten näml. von der Nacht an). In Beziehung auf J. findet die ungenau'ste Rechnung Statt: vom ersten νυχθήμερον lag er nur ein Paar Tagesstunden im Grabe, und die Nacht fehlte ganz: das zweite νυχθήμερον (die Nacht vom Freitage zum Samstage und der Samstag) war voll; vom dritten aber fehlte der Tag (der Sonntag), indem die Auferstehung schon vor Sonnenaufgang Statt fand. — V. 41. ἀναστήσονται und V. 42. ἐγερθήσεται erklären Manche (*Fr.*) von der Auferstehung; besser vom Auftreten vor dem Richter. μετά] *mit*, *neben*, mit dem Nebenbegriff: *gegen*, wie עִם Hiob 14, 3. Ps. 55, 19. κατακρινοῦσιν αὐτήν] *werden sie verurtheilen*, näml. mittelbar durch ihr Beispiel. εἰς τὸ κήρυγμα] *auf die Predigt*. πλεῖον] *mehr*, eine wichtigere Predigt, eine grössere Erscheinung; V. 42.: eine höhere Weisheit. βασίλισσα Νότου] = מַלְכַּת שְׁבָא 1 Kön. 10, 1.

Die Rede V. 43—45., welche Luk. 11, 24—26. im nächsten Zusammenhange mit obiger Dämonenaustreibung und somit sicherlich als Aussage über dämonische Rückfälle anführt, hat h. eine allegorische Bedeutung, oder erleidet wenigstens eine sittliche Anwendung (*Strauss*), und bezieht sich auf die Pharisäer, die γενεὰ αὕτη ἡ πονηρά, vgl. V. 41. mit 38. Allein der Vergleichungspunkt ist schwer zu finden. Was ist das einer Teufelsaustreibung Aehnliche, das den Pharisäern zugeschrieben werden kann? Soll man darunter mit *Kuin.*

einen durch die Lehre J. auf sie gemachten Eindruck verstehen? Ein solcher fand damals wahrsch. nicht Statt. (Gegen die *Kuinölsche* Auffassung wendet *Fr.* unpassend ein, dass es dann nicht οὕτως ἔσται, sondern οὕτως ἐστί heissen müsste; denn das ἔσται bezieht sich nur auf den Rückfall, nicht auf die Sinnesänderung.) Nach *Kaufmann* in *Augusti's* theol. Mon. Schr. 1801. bei *Kuin.* u. *Fr.* wäre die Rede J. nur problematisch zu nehmen, von dem möglichen Eindrucke, den ein Zeichen auf die ungläubigen Gemüther der Pharisäer machen würde; aber die Beziehung wäre unklar. *Fr.* will Alles auf die Zukunft, auf künftige Eindrücke, welche das Ev. auf die Pharisäer machen werde, und deren Rückfall beziehen. *Olsh.* erweitert die γενεά zur jüdischen Nation, und versteht Alles, dem ἔσται zum Trotz, von deren früherer Sittengeschichte. Man fehlt wahrsch., wenn man in der Vergleichung mehr findet als den Gedanken: dieses Geschlecht ist unverbesserlich, wie gewisse Dämonische unheilbar. — V. 43. δι' ἀνύδρων τόπων] *dürre*, wüste, *Gegenden*, wo man glaubte, dass die Dämonen hausten. Tob. 8, 3. Bar. 4, 35. Apok. 18, 2. *Elsner* z. Luk. 8, 29. — V. 44. ἐλθόν] wahrsch. ist die bessere LA. ἐλθών, und jenes Correctur. Das Gefegtsein des Hauses, d. h. die Gesundheit der Seele, hindert den Dämon einzufahren; darum sucht er Verstärkung. — V. 45. τὰ ἔσχατα = אַחֲרִית, τὰ πρῶτα = רֵאשִׁית, späterer, früherer Zustand, Hiob 42, 12., vgl. 2 Petr. 2, 20. — Die folg. Anekdote bezeugt einen zwischen J. und seiner Familie eingetretenen Zwiespalt, nach der von J. Cap. 10, 35 ff. ausgesprochenen Idee: bei Mark. tritt dieses noch deutlicher heraus.

Cap. XII, 46 — 50.

Besuch der Mutter und Brüder Jesu.

Luk. hat diese Anekdote in anderer Verbindung Cap. 18, 19 ff.; Mark. 3, 20 ff. behandelt sie eigenthümlich, indem er das vorige Stück damit verwebt. — V. 46. οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ] s. z. 13, 55. εἱστήκεισαν] *standen*, Bedeutung des Imperf. ἔξω] Sowohl bei Matth. als bei Luk. befindet sich J. nach dem Zusammenhange im Freien unter dem Volkshaufen; nach Mark. 3, 20. aber ist er in ein Haus gegangen. Diese Notiz ist nun zur Aufklärung der Sache willkommen (*Olsh.*); allein möglich ist, dass ἔξω bei Matth. u. Luk. ausserhalb des Kreises heisst, und Mark. aus diesem Ausdrucke geschlossen hat, die Scene sei in einem Hause gewesen. — V. 47. ζητοῦντές σοι λαλῆσαι] *Fr.* liest mit *Mill* u. *Beng.* ζητοῦντές σε λαλῆσαι, was er übersetzt: quaerunt te ad colloquendum, aber σε findet sich in keinem Cod. (einige lesen nur σε ἰδεῖν), und ist wahrsch. aus Luk. und Mark. herübergenommen. — V. 48. τῷ εἰπόντι] vielleicht Correctur statt τῷ λέγοντι, was einige, zum Theil alte Codd. lesen. Jenes ist logisch richtiger; dieses aber kann h. substantive stehen (*Fr.*), oder in der Bedeutung des Imperf. — V. 49. ἐπὶ τοὺς μαθητάς] nicht bloss die Apostel, sondern s. v. a. τοὺς περὶ αὐτὸν καθημένους (Mark.). ἰδού, ἡ μήτηρ μου κτλ.] nicht: so gut als meine Mutter u. s. w. (*Kuin.*), sondern geradezu: *meine Mutter* u. s. w., näml.

in sittlicher Hinsicht. J. zieht diejenigen, welche mit ihm am Werke Gottes arbeiten, Verwandten vor, die ihm daran hinderlich sind (vgl. Mark. 3, 21.), gemäss dem Grundsatze 10, 37. — In den nun folgg. Gleichnissen erklärt sich J. selbst über die Erfolge seiner Predigt vom Reiche Gottes, welche Erklärung sich wohl in den Plan des Ev. Matth. und namentlich dieses Abschnittes Cap. 11—18. einfügt.

Cap. XIII, 1—52.

Gleichniss vom Sämann nebst andern Gleichnissen.

Luk. hat dieses Stück vor dem vorigen, Cap. 8, 4 ff. und zwar in kürzerer Gestalt, indem er die von Matth. angereiheten andern Parabeln entweder gar nicht oder anderwärts anführt. Aehnlich Mark. 4, 1 ff. Die Zusammenreihung so vieler Parabeln bei Matth. ist freilich unhistorisch, aber seine Meinung ist wirklich, dass J. sie alle zugleich vorgetragen habe (vgl. V. 13.). V. 1—3. *Einleitung.* V. 1. ἀπὸ τῆς οἰκίας] *aus dem Hause*, wo das Vorige vorgefallen war: *Fr.* vermuthet: seinem Hause zu Kapernaum (?). — V. 2. εἰς τὸ πλοῖον] in das (bereitstehende) Schiff. ἐπὶ τὸν αἰγιαλόν] *dem Ufer entlang, über das Ufer hin* (*Fr. Win.*); warum nicht: *am Ufer?* Es ist Subtilität hier noch die Anschauung der Bewegung wohin festhalten zu wollen, vgl. 18, 12. — V. 3. ἐν παραβολαῖς] der neutest. Begriff von παραβολή (= מָשָׁל) ist sehr vag: es bezeichnet jede Gleichnissrede (15, 15. Luk. 5, 36. 6, 39. 14, 7.), auch ein Sprichwort (Luk. 4, 23.). Was man in der Hermeneutik *Parabel* nennt, ist eine Abstraction von den grössern Gleichnissreden J., in denen eine sittliche oder religiöse Idee in ein aus dem Leben oder der Natur entlehntes, mehr oder weniger ausführliches Bild eingekleidet erscheint, während die äsopische Fabel künstliche Bilder (redende, handelnde Thiere) gebraucht; jedoch läuft der Begriff der letztern in den der andern über, und es lässt sich kein genauer Unterschied feststellen (*Olsh.*).

V. 3—9. *Die Parabel vom Sämann.* ὁ σπείρων] generisch, wie in der Fabel: *der Sämann.* σπείρειν] statt dessen DL. u. a. Handschrr.: σπεῖραι, was aber aus Luk. u. Mark. herübergenommen zu seyn scheint. — V. 4. ἃ μέν] *das eine*, (näml. vom Samen): darauf sollte ἃ δέ folgen, aber ἄλλα δέ (bei Luk. καὶ ἕτερον) ist auch nicht ungewöhnlich. — V. 5. τὰ πετρώδη] *das Felsige*, substantive: nicht ergänzt: χωρία (*Kuin.*). βάθος γῆς] *tiefe Erde*, aber im Griech. stärker, indem der Begriff der Tiefe mehr herausgehoben ist. — V. 6. ῥίζαν] And. LA. βάθος ῥίζης, Interpretament; eine etwas verschiedene Vorstellung bei Luk. ἰκμάδα, *Feuchtigkeit.* — V. 7. ἐπὶ τ. ἀκάνθας] *auf die Dornen*, näml. den Ort, wo Dornen-Wurzeln oder Same war. Andre LA. εἰς, welche *Fr.* vorzieht, deren Vorzug ich aber nicht einsehen kann. — V. 8. ἑκατόν u. s. w. ist nicht distributiv, centena etc.; auch nicht ordinal: centesima, sondern einfach: *hundert*, näml. Früchte. Ueber diese, nicht unwahrsch. Fruchtbarkeit s. Arch. §. 95. *Wetst.* z. d. St.

V. 10—17. *Erklärung Jesu, warum er in Gleichnissen rede.* — V. 11. *ὅτι*] nicht recitativum, sondern *weil*, in Antwort auf *διατί* (*Gersd.* S. 137.). *δέδοται*] *gegeben*, von Gott. *τὰ μυστήρια τ. βασ.*] *μυστήριον*, jede bisher verborgen gewesene oder dem gewöhnl. Verstande verborgene Einsicht, Sache der *προφητεία* (1 Cor. 13, 2.), Correlat. von *ἀποκάλυψις* (Röm. 16, 25.); mit *τῆς βασ.* verbunden, tiefere Einsicht in den Fortgang des Reiches Gottes (Röm. 11, 25.), wovon eben die Parabel handelt. *τῶν οὐρανῶν*] dieses aus dem Texte zu streichen (*Fr.*), hat man zu wenig äussere Gründe. *ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται*] Matth. eilt hiermit auf das Ergebniss hin: Luk. V. 10. vermittelt den Gedanken: *den übrigen* (ist es gegeben dieselben zu erkennen) *in Gleichnissen, auf dass sie sehend nicht sehen* u. s. w.; diess aber ist dem Ergebniss nach s. v. a. es ist ihnen nicht gegeben. — V. 12. *ἔχει*] *besitzt, reich ist. οὐκ ἔχει*] *nichts* oder *wenig hat. ἔχειν* absolute *etwas haben, μὴ ἔχειν nichts haben* (1 Cor. 11, 22. 2 Cor. 8, 11.). *ὃ ἔχει*] nicht = *ὃ δοκεῖ ἔχειν* (Luk. 8, 18.), sondern *was er* wirklich *hat*, seine geringe Habe. Sprichwort (25, 29.), eine allgemeine Wahrheit enthaltend, sowohl in Beziehung auf leiblichen, als geistigen Besitz (wie hier), und daher auch nicht ohne Parallele (*Wetst.*). Die Jünger waren mit mehr Fähigkeit oder Empfänglichkeit begabt, und konnten dadurch mehr Einsicht gewinnen, als das übrige Volk. — V. 13. *διὰ τοῦτο*] geht auf das Vorige: weil es ihnen nicht gegeben ist, die Geheimnisse des Reiches Gottes zu wissen. *ὅτι*] *denn* wiederholt den V. 12. allgemein angegebenen Grund der Unfähigkeit in bestimmter Anwendung: *sie sehen, aber sehen nicht recht* (nicht mit den Augen des Geistes); *sie hören, aber verstehen nicht. Olsh.* versteht dieses vom Erfolge, und zwar insofern dieser (nach Luk. 8, 10. Mark. 4, 12.) beabsichtigt sei. „Denn," sagt er, „verstehen sie einmal nicht, so ist nicht abzusehen, wesshalb der Herr nicht in eigentlicher Rede ebenso gut redet; mindestens bliebe dann wenigstens noch eher eine Möglichkeit des Verstehens, als wenn vor schwer Fassenden noch in verhüllter Rede gesprochen wird. Sehr einfach ist aber der Gedanke: ich rede desshalb in Parabeln, damit sie nicht verstehen sollen." Allein ausser dass der Zusammenhang nicht erlaubt, den Satz: „denn sehend sehen sie nicht u. s. w." vom Erfolge zu nehmen, so ist ja der Gedanke: ich rede zu ihnen in Parabeln, weil sie nicht verstehen, V. 11 f. deutlich enthalten, und wir können uns desselben durchaus nicht entledigen. — V. 14. *ἐπ' αὐτοῖς*] *ἐπὶ* ist unächt und Interpretament, aber ein richtiges: *αὐτοῖς* ist Dat. commodi, oder der Beziehung; *Fr.* falsch: *durch sie.* Die Stelle Jes. 6, 9. 10. ist h. nach den LXX citirt. *ἀκοῇ*] = *ἀκούοντες*, Nachahmung des Inf. absol., שָׁמוֹעַ; so *βλέποντες* = רָאוֹ. — V. 15. *ἐπαχύνθη*] *ist fett gemacht*, d. h. unempfindlich; ähnlich pinguis im Lat., hebr. הַשְׁמֵן, *mache fett*, d. h. du sollst, wirst fett, verstockt machen. *καὶ τοῖς ὠσὶν κτλ.*] hebr. וְאָזְנָיו הַכְבֵּד, *und mache schwer*, taub, *ihre Ohren. καὶ τοὺς ὀφθ. αὐτῶν ἐκάμμυσαν*] *und sie haben ihre Augen verschlossen;* hebr. וְעֵינָיו הָשַׁע, *und ihre Augen verklebe.*] *μήποτε*] = פֶּן, der Erfolg als

Zweck gedacht. *συνιῶσι*] bessere LA. *συνῶσι*, wie die LXX haben. *ἰάσωμαι*] von *μήποτε* abhängig, und dem Hebräischen entsprechend. And. LA. *ἰάσομαι* nach den LXX, welches nach *Fr.* die mildere Ansicht ausdrücken soll: *und* (aber) *ich werde sie heilen*, aber nur einen Constructionswechsel, wie Mark. 4, 12. Var. AG. 28, 27. Var. Luk. 14, 9., darstellt. — Die Jes. Stelle handelt von dem Erfolge der Predigt des Propheten, der, anstatt Gehör, Verstockung findet: im Urtexte wird dieser Erfolg sogar als beabsichtigt vorgestellt, der Prophet *soll* verstocken, weil nämlich in der Bibel die teleologische Ansicht vorherrscht. Hier soll die Stelle wohl nichts weiter sagen, als das Volk sei eben (vermöge einer göttlichen Fügung) unfähig zu verstehen und schwer zur Einsicht zu erheben, was schon V. 11—13. gesagt ist. Der Gedanke J. wird nun, wie es scheint, gew. so gefasst (*Paul. Kuin.*): das Volk bedürfe vermöge seiner Unfähigkeit das Abstracte zu verstehen, des bildlichen, anschaulichen Vortrags, der aber den Nachtheil habe, dass er nur dunkle Begriffe gebe und nicht genug fördere; das Volk bleibe, wenigstens zum Theil, in der Unwissenheit. Aber so ist nicht alle Schwierigkeit gehoben. Denn auch die Jünger verstanden nicht den Sinn des Gleichnisses, standen also mit dem Volke auf einer und derselben Stufe, und der zwischen ihnen und diesem aufgestellte Unterschied bewährt sich nicht: Christus muss ihnen eine Erklärung geben, und man sieht nicht ein, warum er diese nicht auch dem Volke gibt. Die Anschaulichkeit der Rede hätte dadurch nicht verloren, das Bild hätte dem Gedanken zur Stütze gedient, und dieser jenes erläutert. Ich denke mir die Sache so. J. trug das Gleichniss vor, um durch einen lebhaften Eindruck die Wissbegierde zu erregen, und sein Zweck war, dass die dadurch Angeregten kommen und ihn fragen sollten. Diejenigen, die es thaten, heissen V. 10. *Jünger*, welcher Ausdruck nicht auf die Zwölfe noch auf irgend eine geschlossene Zahl einzuschränken ist, wie denn Mark. 4, 10. die Umschreibung braucht: *οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα.* Er gab ihnen die gewünschte Erklärung, indem er ihnen zugleich wegen dieser Empfänglichkeit Glück wünschte, dagegen aber die übrige unerregbare Masse bedauerte und die Stelle des Jesaia auf sie anwandte. Dieser Verlauf der Sache ist nun von unserm Evang., welcher diese Stelle und die darin liegende Schicksalsidee zu bestimmt ins Auge fasst, nicht ganz in der Ordnung dargestellt und so die Ansicht veranlasst worden, als trage J. den Unfähigen etwas vor, das sie nicht fähig seien zu fassen: womit er etwas Zweckloses gethan haben würde. Ja, die andern Evangg. leihen ihm sogar die *Absicht*, dass das Volk nichts fassen sollte (Luk. 8, 10. Mark. 4, 12.: *ἵνα βλέποντες κτλ.*). Allein in dem Punkte ist ihre Darstellung richtiger, dass sie die Jünger nur nach dem Sinne des Gleichnisses, nicht nach der Ursache, warum er in Gleichnissen rede, fragen lassen (Luk. 8, 9. Mark. 4, 10.); und richtiger ist es wohl auch, dass Luk. 8, 18. das, was Matth. V. 12. *vor* der Erklärung und als Belobung gibt, hinterher als Warnung beibringt. Was die Schicksalsidee der Jes. Stelle betrifft, welche auch Joh. 12, 39 f. AG. 28, 26 f. geltend gemacht

wird, so ist sie nicht nur exegetisch klar und unzweifelhaft, sondern auch dogmatisch richtig. So wahr es ist, dass der Unglaube in dem bösen Willen des Menschen begründet ist, so ist auch ebenso wahr, dass die Gewalt des Bösen (das ist aber nie im Schicksal) den Einzelnen fortreisst und dieser nur in sofern dabei eine Schuld hat, als er die böse Empfänglichkeit in sich trägt. — V. 16. kehrt J. zur Belobung und Glücklichpreisung der Empfänglichen (V. 11. 12.) zurück. „Selig eure Augen, dass sie sehen u. s. w.“ für: „Selig ihr, dass ihr sehet u. s. w.“ Das Glied, womit Jemand thätig ist, steht für ihn selbst (Jes. 52, 7. AG. 5, 9. Hiob 29, 11.). (Luk. 10, 23. hat diese Rede in einer anderen Wendung, wodurch sie mit der folg. besser zusammenstimmt: bei ihm näml. preist J. seine Jünger glücklich, dass sie sehen = erfahren, erleben, was sie sehen, näml. die Wirksamkeit Christi, das von ihm gebrachte Heil. In diesem Sinne ist „sehen“ nachher offenbar gebraucht.). — V. 17. Die Jünger sind glücklicher als die Propheten und Frommen des A. T., welche das Heil nur ersehnten, aber nicht wirklich schauten (vgl. 1 Petr. 1, 10 f. Joh. 8, 56., wo nur der Unterschied ist, dass Abraham *im Himmel* den Tag des Messias schaut.).

V. 18—23. *Erklärung des Gleichnisses.* V. 18. *ὑμεῖς οὖν*] *ihr nun*, vermöge eurer Empfänglichkeit. *ἀκούσατε*] *vernehmet*, d. h. verstehet. *τ. παραβολήν*] nicht: den Sinn des Gleichnisses (*Kuin.*), so wenig, als V. 36. *φράσον ἡμῖν τὴν παρ.*: *sage* (erkläre) *uns das Gl.*, und Mark. 4, 10. *ἠρώτησαν αὐτὸν — τὴν παραβολήν*: *sie fragten ihn nach dem Gleichniss* od. über das Gleichniss.—Luk. schickt passend den allgemein Satz voraus: *der Same ist das Wort Gottes.*— V. 19. *παντὸς ἀκούοντος*] *so oft Jemand hört*: *πᾶς* quicunque (Luk. 12, 48.). *μὴ συνιέντος*] *nicht verstehet*; falsch *Bez. Grot. Kuin.*: *nicht Achtung gibt.* Der Grund des Nichtverstehens liegt allerdings in der Nichtempfänglichkeit: der hart getretene Boden am Wege bezeichnet diese. *ὁ πονηρός*] der Teufel (die Macht des Bösen); dieser löscht schnell jeden (oberflächlichen) Eindruck aus, den das gepredigte Wort (*τὸ ἐσπαρμένον*) gemacht hat, so dass es nicht zum Glauben kommen kann (Luk., der diess aber mit *ἵνα* als beabsichtigt betrachtet). Da bei jeder Klasse von Zuhörern der Erfolg angegeben wird, so ist h. Matth. mangelhaft. *ὁ παρὰ τ. ὁδ. σπαρείς*] *der an den Weg gesäete*, nicht besäete: der Same wird mit dem empfangenden Gemüthe verwechselt; so V. 20. 22.; auch V. 21.: *οὐκ ἔχει ῥίζαν ἐν ἑαυτῷ*, ist das in das Gemüth aufgenommene mit dem Gemüthe, das keine Tiefe hat, verwechselt. Es ist ein Gemüth gezeichnet, das schnell erregbar ist (*μετὰ χαρᾶς λαμβάνων*), aber keine nachhaltige Kraft hat, wovon der felsige Boden, der von der Sonne schnell erwärmt wird, aber, ohne Feuchtigkeit, keine Nahrung geben kann, ein schickliches Bild ist. *πρόςκαιρος*] = *πρὸς καιρὸν πιστεύων*, Luk. 8, 13. *θλίψεως ἢ διωγμοῦ*] *ἢ* setzt keinen Sachunterschied, wie einen solchen *Fr.* sucht, indem er *θλίψις* de calamitate cum doctrinae professione per ipsam rem conjuncta, *διωγμός* de malis, quae ob eam ab aliis ingerantur, versteht; (richtiger: *θλίψις* steht in Beziehung auf das lei-

dende Subject, indem es gew. passive gebraucht wird [1 Cor. 7, 28.], *διωγμός* auf das thätige): *ἤ* ist nur sive, vgl. Röm. 14, 13. *σκανδαλίζεται*] *wird irre, strauchelt*, unbestimmter als *ἀφίστανται* Luk. 8, 13., jedoch auch von Abtrünnigkeit 24, 10. — V. 22. *ὁ τὸν λόγον ἀκούων*] *Grot.* will hinzugedacht wissen: *καὶ μετὰ χαρᾶς λαμβάνων* (V. 20.); allein dieser Klasse wird keine solche rege Empfänglichkeit zugeschrieben. *Kuin.* leihet dem *ἀκούων* die Nebenbedeutung *aufnehmen:* sicher ist auch, dass der Fall des *μὴ συνιέναι* (V. 19.) h. nicht Statt findet, aber ein rechtes Verständniss (V. 23.) ebenso wenig; denn es fehlt die Reinheit und ungehinderte Thätigkeit des Gemüths. *ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος τούτου*] *die Sorge* für die Dinge *dieser Welt*. *ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου*] *der Trug*, betrügerische, verführende Reiz, *des Reichthums*; vgl. *ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας* Hebr. 3, 13. — V. 23. *συνιών* st. *συνιείς*, aber richtiger accentuirt *συνιῶν* von *συνιέω* oder *συνίων* von *συνίω*; *συνιών* wäre von *σύνειμι*. Die LA. BD. Mt. e Or. *συνιείς* ist wahrsch. Correctur. *ὅς* geht auf *ὁ ἀκούων*. *δή*] *denn*, igitur (1 Cor. 6, 20.); And. utique, profecto.

V. 24—33. *Drei andere Parabeln*, welche J. dem Volke (*αὐτοῖς*) vorträgt, von welchen die erste V. 24—31. dem Matth. eigenthümlich ist. — V. 24. *ὡμοιώθη*] *es ist* oder war *ähnlich:* die gewöhnliche Formel bei Parabeln (18, 23. 22, 2. 25, 1.). *ὁμοιωθῆναι ähnlich seyn* oder *geworden seyn* (Ezech. 31, 18. Hohesl. 7, 7. Jes. 1, 9.). Ungenau wird das Reich Gottes, anstatt des Messias, mit dem Sämann verglichen. Aehnliche Ungenauigkeit in den angef. Parallelstellen des Matth. *σπείροντι*] *Fr.* findet die nicht hinreichend bezeugte LA. *σπείραντι*, *welcher gesäet hatte*, schlechterdings nothwendig; allein warum soll h. nicht die Handlung als noch geschehend gedacht werden können? *ἐν τῷ ἀγρῷ*] ist entweder wie bei den Verbis des Setzens construirt, oder so, dass der Acker der Schauplatz der Thätigkeit ist. — V. 25. *τοὺς ἀνθρώπους*] *die Leute* überhaupt, nicht bloss diejenigen, welche dem Sämann angehörten: denn diese heissen *δοῦλοι*. — *ζιζάνια*] ein Wort semitischen Ursprungs = talm. זונים, *Lolch*, *Afterweizen*. — V. 27. *τὰ ζιζάνια*] der Artikel, an sich sehr passend, wird in den meisten Zeugen weggelassen. — V. 28. *θέλεις . . . συλλέξωμεν*] *willst du, sollen wir sammeln?* Dieser Conjunct. ist nicht von einem ausgelassenen *ἵνα* regiert (*Hermann* de ellips. p. 183. *Win.* S. 235.). And. LA., grammatisch nicht so gewöhnlich (vgl. Luk. 9, 54.), aber doch möglich (Joh. 18, 39. *Win.* S. 235.), von *Fr.* unbedingt vorgezogen: *συλλέξομεν*. Die Bedeutung ist: *sammeln*, die Nebenbedeutung: *ausjäten*. — V. 29. *ἅμα*] h. Präpos., die den Dativ regiert. — V. 30. *ἄφετε συναυξάνεσθαι ἀμφότερα*] Die LA. *ἄφ. οὖν αὐξάνεσθαι* zieht *Schulz* bestimmt vor, weil *συναυξάνεσθαι* im N. T. nicht vorkomme, *οὖν* aber dem Matth. gewöhnlich sei; *Fr.* verwirft sie unbedingt. Weil manche Codd. *αὐξάνεσθαι* ohne *οὖν* haben, so scheint man sich an dem *συναυξάνεσθαι* gestossen zu haben. *τῷ καιρῷ*] *τῷ* fehlt in mehreren Zeugen und ist nicht schlechterdings nothwendig (*Fr.*), vgl. 12, 24. *εἰς δέσμας*] *εἰς* fehlt in mehreren

Zeugen, und kann auch der Construction wegen wegbleiben, welche wenigstens im Hebräischen Analogie hat, vgl. 3 Mos. 24, 5.; was das Griechische betrifft, s. *Fr.* Wörtlich: *binde sie Bündel*, d. h. dass daraus Bündel werden.

V. 31 f. *Zweite Parabel*, das Reich Gottes in seinem äussern Erfolge. Luk. gibt sie 13, 18 f. in Verbindung mit der folg. ohne Zeitbestimmung und Veranlassung. Dennoch sehen *Schleiermach. Olsh. Schneckenb.* diese Stellung als die richtige an; dgg. *Strauss* I, 597. *κόκκῳ σινάπεως*] auch bei den Rabbinen sprichwörtlich für etwas Kleines. *Buxt.* lex. talm. p. 822. *κατασκηνοῦν*] *wohnen*, nicht: *nisten* (8, 20.).

V. 33. *Dritte Parabel* (Luk. 13, 20 f.); das Reich Gottes in seiner innern treibenden Kraft. *ἐγκρύπτειν*] *hineinverbergen*, h. u. Luk. 13, 21. *einkneten*, bei den LXX sogar für *backen* עגג, Ezech. 4, 12. Die LA. *ἔκρυψεν* ist weder h. noch bei Luk. genug bezeugt. *σάτα τρία*] *drei Seah* = סְאָה, $1\frac{1}{2}$ römischer Modius, weder eine grosse, noch die gewöhnliche Quantität (1 Mos. 18, 6.), sondern anschauliche Bestimmtheit.

V. 34 f. *Schlussbemerkung.* V. 34. *οὐκ ἐλάλει*] Wohl nicht immer, sondern damals. Vielleicht aber rührt diese einseitig klingende Behauptung vom Urheber dieser Parabel-Sammlung, dem Gewährsmanne des Matth., her, der sich mit andern Reden J. nicht befasst hatte. *διὰ τοῦ προφήτου*] And. LA. *Ἠσαΐου*, welche nach *Hieron.* z. d. St. schon Porphyrius kannte und dem Evang. zum Vorwurfe machte. Er, *Euseb.* u. die *Caten. Griesb.* glauben, dass diese LA. aus der ursprünglichen *Ἀσάφ* entstanden sei; vielleicht aber war diess nur eine an den Rand gesetzte Bemerkung, woraus dann durch Irrthum jene LA. entstand. Der Psalm hat die Ueberschrift *Assaph*: ihn konnte der Evang. wohl Prophet nennen, vgl. 2 Chron. 29, 30. Die Stelle ist Ps. 78, 2. *ἐν παραβολαῖς*] = בְּמָשָׁל *mit Sprüchen.* *ἐρεύξομαι*] eructabo (vgl. LXX Ps. 18, 2.) = אַבִּיעָה, LXX *φθέγξομαι.* — *κεκρυμμένα*] = חִידוֹת = מְשָׁלִים, LXX *προβλήματα.* Der Dichter meint nichts als sein histor. Lehrgedicht; der Evang. denkt aber an schwer zu deutende Reden. *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*] *seit Grundlegung der Welt*, neutest. Redensart; im Urtexte = מִנִּי קֶדֶם, *aus der Vorzeit*, LXX *ἀπ' ἀρχῆς.* Beim Evang. gehört diess zu *κεκρυμμένα*: *was von Anbeginn der Welt her verborgen gewesen ist.* Im Ps. ist keine Weissagung; denn 1) hat der Dichter nur sein eigenes Gedicht im Auge; 2) enthält dieses keine Gleichnissrede, sondern einen Ueberblick der israelitischen Geschichte. Hat daher der Evang. eine Weissagung darin gefunden, so hat er die Stelle ausser dem Zusammenhange angesehen und benutzt. Auch eine Parallele enthält der Ps. nur den Worten, nicht dem Sinne nach.

V. 36—43. *Erklärung der Parabel vom Unkraute*, dem Matth. eigenthümlich. — V. 36. *εἰς τὴν οἰκίαν*] vgl. V. 1. *ὁ Ἰησοῦς*] unächt, durch Evangelistarien hier hereingekommen. — V. 38. *τὸ δὲ καλὸν σπέρμα κτλ.*] Durch den guten Samen der Lehre werden die Menschen zu Theilnehmern und Bürgern des Reiches gebildet: halb bildliche Erklärung. *τὰ δὲ ζιζάνια κτλ.*] durch den schlechten Sa-

men, durch die Verführung u. s. w. werden die Menschen zu Söhnen, d. i. Angehörigen des Bösen (Satans), gebildet. συντέλεια τοῦ αἰῶνος] *das Ende der Welt*, wo das Gericht und das Reich Gottes eintritt, vgl. 24, 3. Das Gericht besteht in der Scheidung des Guten und Bösen, welches beides bis dahin neben einander bestanden hat. Dieses Nebeneinanderbestehen wird als äusserlich gedacht, da doch die Mischung innerlich und dem Grade nach mannichfaltig ist. Eben so wird die Scheidung gedacht und zwar als eine gänzliche und gleichartige, da doch vor dem Auge des Weltrichters Gutes und Böses mannichfaltig verwickelt erscheinen muss, und nicht alle Guten gleich gut und nicht alle Bösen gleich böse sind. Die Sache ist, obgleich in der Erklärung einer Parabel, doch wieder halb parabolisch oder symbolisch behandelt, gemäss der halb symbolischen Lehre vom Messias. Die Scheidung am Ende der Welt schliesst die zeitlichen Scheidungen, die sich in der Geschichte der Kirche von Zeit zu Zeit wiederholen (z. B. bei dem Kampfe des Christenthums mit dem Juden- und Heidenthum) in sich, oder ist deren symbolische Zusammenfassung. Das Symbolische der Rede erscheint auch in der Vorstellung der Engel, welche die Gerichtsdiener machen und in dem Feuerofen. Man sollte daher in keinem Punkte dieser Erklärung ein rein lehrhaftes Element annehmen (*Olsh.*), sondern überall nur die Idee auffassen. — V. 40. κατακαίεται] And. LA. καίεται, gleicher Bedeutung (denn wer möchte mit *Fr.* darin die Vorstellung finden, dass das Böse zwar brenne, aber nicht *ver*brenne? Vgl. Joh. 15, 6.); aber besser bezeugt. — V. 41. τὰ σκάνδαλα] Menschen, welche Anstoss, *Aergerniss* geben, Verführer. — V. 42. ἐκεῖ ἔσται κτλ.] s. 8, 12. — V. 43. οἱ δίκαιοι] = υἱοὶ τῆς βασιλείας, Anspielung auf Dan. 12, 3.

V. 44—52. *etliche andere Gleichnisse*, dem Matth. eigenthümlich. V. 44. Das Reich Gottes ist der höchsten Aufopferung werth. πάλιν ὁμοία] *wiederum ähnlich*: ein anderes Gleichniss. θησαυρός] nicht sowohl ein Vorrath an Getreide (*Schöttg.*), als ein Schatz von Silber und Gold. ὃν εὑρὼν ἄνθρωπος ἔκρυψε] *welchen Jemand* daselbst *fand und* wieder *verbarg; Paul.: verhehlte; Fr.: welchen Jemand gefunden und* daselbst *verborgen hatte;* aber abgesehen von der grammatischen Ungefügigkeit ist es undenkbar, dass der Mann einen Schatz, der schon in seiner Gewalt war, sollte in einem fremden Acker verborgen haben. ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ] *vor seiner Freude. Kuin. Fr.* l. nach *Bez. Luth.* αὐτοῦ, sc. θησαυροῦ, *vor Freude über denselben*, welche Construction wohl möglich ist (vgl. 28, 4. *Win.* S. 156. *Viger.* p. 581.); allein ich zweifle am Gebrauche derselben im N. T. χαρὰ πίστεως Phil. 1, 25. χ. πνεύματος 1 Thess. 1, 6. ist sehr anders. — V. 45 f. Derselbe Gedanke mit dem Unterschiede, dass h. das selbstständige Streben nach dem Reiche Gottes, dort die Empfänglichkeit für dasselbe ins Auge gefasst ist (*Olsh.*). Sehr ungenau ist h. das Reich Gottes mit dem Kaufmanne (ἄνθρ. ἔμπορος, Hebraismus wie ἄνθρ. ἀδελφός 1 Mos. 9, 5. LXX.) verglichen, da jenem die Perle entspricht (vgl. V. 24. 47.). — V. 47—50. ähnlicher Gedanke, wie V. 24—30. V. 47. ἐκ παντὸς γένους] sc. τι. — τὰ καλὰ — τὰ σαπρά] *das Gute* —

das Schlechte, näml. von dem Gefangenen. — V. 51. λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς] verwerfen *Bez. Mill*, *Griesb. Fr.* mit Recht auf wenige, aber alte Zeugnisse hin, und aus dem Grunde, dass der Satz als Einschiebsel verdächtig ist. — V. 52. διὰ τοῦτο] nicht: „darum, weil ihr verstanden habt" (*Fr.*); denn der Satz ist allgemein; sondern: „darum, weil ich gezeigt habe, wie man in Parabeln reden muss." γραμματεύς] *Gelehrter*, *Schriftgelehrter*, im allgemeinen, guten Sinne, wie J. selbst ein solcher war und die Jünger werden sollten. μαθητευθείς] *zum Jünger gemacht*, 28, 19. AG. 14, 21. εἰς τὴν βασιλ.] bessere LA. τῇ βασιλ., *für das Reich Gottes*, für den Dienst desselben. ἐν τῇ βασ. ist ein Glossem, wie die gewöhnl. LA. ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ] *aus seinem reichen Vorrathe*. Das erste Erforderniss eines Lehrers des Reiches Gottes ist also Reichthum. καινὰ κ. παλαιά] *Neues und Altes*, das was den Zuhörern bekannt ist und nicht. Zweites Erforderniss: Abwechselung. An den Gegensatz des Gesetzes und Evangeliums (*Olsh.*) denkt J. gewiss nicht. — Es folgt ein Beispiel, wie J. verworfen wurde, selbst in seiner Vaterstadt.

Cap. XIII, 53 — 58.

Jesus lehrt in Nazareth.

Die ähnliche Erzählung Luk. 4, 16—30. wird seit *Schleiermach.* Luk. S. 63. mit der des Matth. u. Mark. 6, 1 — 6. für identisch gehalten (anders die Aeltern u. *Paul.*); aber Luk. hat sie zu früh gestellt (*Schleiermach.* uns. Anm. z. Luk. 4, 16.). — V. 53. Schluss oder Uebergang, wie 11, 1. — V. 54. εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ] Nazareth (2, 23. Luk. 4, 16.: οὗ ἦν τεθραμμένος.). — αὐτούς] die Nazarethaner (4, 23.). πόθεν κτλ.] *Woher hat er diese Weisheit* u. s. w.? Der gemeine Mensch will gern alles handgreiflich erklärt wissen, und glaubt nicht an die ursprüngliche, selbstthätige Kraft des Geistes. Weisheit scheint ihm nur durch Ueberlieferung und Unterricht gewonnen werden zu können. τούτῳ] verächtlich. — V. 55. τοῦ τέκτονος] *des Zimmermanns*. So verstand das Alterthum τέκτων: nach *Justin.* M. Dial. c. Tryph. p. 316. machte er (und J. selbst) Wagner-Arbeit. Vgl. *Suiceri* thes. eccl. II, 1254 f. οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ] kaum kann diess und V. 56. αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ anders als von Geschwistern J. verstanden werden, da sie in unmittelbarer Verbindung mit dessen Mutter vorkommen (vgl. 12, 46.). Freilich könnten es Stiefgeschwister gewesen seyn (*Euseb. Orig.*); aber das πρωτότοκος 1, 25. deutet auf leibliche. Die Annahme von Stiefgeschwistern oder gar nur Verwandten oder Geschwisterkindern (*Hieron.*) beruht auf der Scheu vor dem Gedanken, dass Maria nach der Empfängniss des Messias vom heil. Geiste noch öfter auf natürliche Art empfangen und geboren habe. Allerdings hätten Maria und ihre Schwester, Maria, die Gattin des Klopas oder Alphäus, zwei oder gar drei Söhne gleiches Namens gehabt, näml. Jakobus, Joses (vgl. 27, 56.) und vielleicht Judas (Luk. 6, 16.); aber das Auffallende ist, dass zwei Schwestern denselben Namen hatten. Vgl. *Clemen* in *Win.*

wissenschaftl. Zeitschr. III, 329 ff. *Strauss* I, 185 ff. u. A., welche *Win.* im bibl. Reallex. Art. *Jesus* anführt. *Olsh.* hat sich wieder für die Erklärung durch Geschwisterkinder entschieden; so auch *Kuhn* (Jahrb. f. Theol. u. christl. Philos. 1834. III B. 1 H.). — V. 56. πόθεν κτλ.] die obige Frage wiederholt. ταῦτα πάντα] And. LA. πάντα ταῦτα, wie denn die Codd. auch anderwärts bei Matth. in Ansehung dieser Wortstellung schwanken, vgl. *Gersd.* Beitr. S. 448. Es wird sich schwer über den Vorzug der einen oder andern LA. entscheiden lassen. — V. 57. καὶ ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ] *und sie wurden irre an ihm:* sie konnten das, was J. war, nicht zusammenreimen mit seinem Herkommen; und da sie nach dergleichen Aeusserlichkeiten zu urtheilen pflegten, so versagten sie ihm die Anerkennung. οὐκ ἔστι — αὐτοῦ] *Ein Prophet ist nirgends* (eher) *verachtet, als* u. s. w. Der Grund dieser Erfahrung liegt in dem eben Gesagten. Landsleute, Verwandte, kennen die äussere Geschichte der Ihrigen: daraus können sie die Vorzüge derselben nicht erklären; was sie aber nicht erklären können, erkennen sie nicht an. Uebrigens kommt auch das Gegentheil vor, dass Fremde keine Anerkennung finden, und dieser Erfahrungssatz ist, wie alle Erfahrungssätze, nur beziehungsweise wahr. — Man lese nicht αὑτοῦ (*Griesb. Schulz*), sondern αὐτοῦ. — V. 58. Wegen ihres Unglaubens that er daselbst nicht viele Wunder, d. h. weil sie durch ihren Unglauben sich deren unwürdig machten. Vgl. 9, 28. — Es folgt eine Aeusserung von Herodes Antipas über J., ebenfalls dem Plane des Ev. gemäss.

Cap. XIV, 1—12.

Herodes hört von Jesu; Johannes d. T. Enthauptung.

Nur Matth. und Mark. verbinden dieses beides mit einander; Luk. 9, 7—9. gibt nur das erstere. — V. 1. ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ] willkürliche Zeitverbindung. Luk. hat sie nicht: indessen stellt er, ungefähr wie Matth., das Stück gegen das Ende der galiläischen Wirksamkeit J. Ἡρώδης] Herodes Antipas, vgl. 2, 22. Luk. 3, 1. ὁ τετράρχης] eigentl. *Vierfürst*, Fürst des Viertheils eines Landes (so in Galatien und Thessalien b. *Strabo* XII. p. 567. IX. p. 430.), war der Titel dieses Fürsten von Galiläa und Peräa und des Philippus, seines Bruders, Fürsten von Gaulonitis, Trachonitis und Batanäa (*Joseph.* Antt. XVII, 8, 1.). Warum er jetzt erst von J. hörte? Er kümmerte sich wahrsch. wenig um jüdische Volkslehrer, und J. Ruf musste schon ziemlich gross seyn, ehe er zu ihm drang. — V. 2. τοῖς παισὶν αὐτοῦ] *seinen Knechten*, d. i. nach dem Hebraismus, seinen Räthen oder Hofleuten. Die Rede des erschrockenen Herodes darf nicht so genau genommen werden, dass sich daraus auf seinen Unsterblichkeitsglauben schliessen liesse. Er hatte ein böses Gewissen, und der Aberglaube, gew. durch Unglauben niedergehalten, wurde dadurch in ihm rege. Es ist eine abenteuerliche, nicht im gewöhnl. Auferstehungsglauben liegende Idee, dass Johannes d. T. in Christo auferstanden sei; sie beruhete übrigens auf der grössten Gedankenlosigkeit, indem man ja leicht hätte erfahren können, dass

J. Altersgenosse von Johannes war. Der Glaube an Metempsychose liegt gar nicht in der Aeusserung, lässt sich auch nicht bei den Juden nachweisen. Ob der Tetrarch sich zu der Sekte der Sadducäer oder Pharisäer gehalten habe, wissen wir nicht; das erstere hat man fälschlich aus Vergleichung von Matth. 16, 6. mit Mark. 8, 15. geschlossen. Wahrsch. hielt er sich zu keiner von beiden; indess waren ihm die Meinungen der Pharisäer wohl bekannt, und fanden in Augenblicken, wie dieser war, einen gewissen Anklang bei ihm. *καὶ διὰ τοῦτο κτλ.*] Nach Joh. 10, 41. hatte Johannes d. T. keine Wunderzeichen gethan; jetzt aber als Auferstandener (*διὰ τοῦτο darum*, weil er auferstanden ist), sollen *Wunderkräfte* (*δυνάμεις* in seiner eigentl. Bedeutung) *in ihm wirksam seyn*: ein Gedanke, der mit der dem Menschen natürlichen Geisterfurcht zusammenhängt. Nach Luk. 9, 7. 9. waren es Andere, welche diese Meinung hegten, und Herodes wurde bloss neugierig, J. zu sehen. Hat dieser Evang. Recht, so waren es wahrsch. Hofleute des Herodes, welche aus Furcht und bösem Gewissen so dachten.

V. 3 ff. holt der Evang. die Gefangennehmung und Enthauptung des Täufers nach. Die erstere hatte er schon 4, 12. kurz angedeutet; die letztere scheint er als kurz vorhergegangen anzusehen. *διὰ Ἡρωδιάδα*] Nach *Joseph.* Antt. XVIII, 5, 1. 4. war Herodias die Gattin des Herodes, eines Sohnes Herodes d. Gr. von der Mariamne, der im Privatstande lebte (vielleicht führte er auch den Namen Philippus). Herodes A. aber trat mit ihr in eine ehebrecherische und blutschänderische Verbindung, indem er seine Gemahlin, die Tochter des arabischen Königs Aretas, verstiess. Nach *Joseph.* a. a. O. §. 2. hatte die Hinrichtung des Joh. ihren Grund in der Furcht des Antipas vor dem politischen Einflusse desselben. Man hat beide Berichte, zum Theil auf künstliche Weise, zu vereinigen gesucht (s. *Krebs* z. d. St.); die natürlichste Vereinigung ist wohl die, dass jeder Berichterstatter die eine Seite der Sache auffasste und darstellte; *Joseph.* geht übrigens nicht tief darauf ein. — V. 4. *ἔχειν*] ganz gew. vom Ehemann und Eheweibe, auch vom unerlaubten Genusse (*Terent.* Andr. I, 1, 58.). — V. 5. *ὡς προφήτην αὐτὸν εἶχον*] *sie achteten ihn als einen Propheten. Fr.* läugnet diese Bedeutung von *ἔχειν*, die doch durch 21, 26. 46. Mark. 11, 32. AG. 20, 24. Phil. 2, 29. und was *Kypke* anführt, hinreichend gesichert ist. — V. 6. *γενέσια*] bei den spätern Schriftstellern s. v. a. *γενέθλια*, Geburtsfest (*Lobeck* ad Phrynich. p. 104.). Ohne weitern Zusatz kann es nicht Fest des Regierungsantrittes heissen (*Heins. Paul.*, dgg. *Fr.*). *ὠρχήσατο*] was es für ein Tanz gewesen sei, ist nicht gesagt; wahrsch., da sie allein tanzte, ein mimischer, und vielleicht gar ein unanständiger, wollüstiger (*Kuin.*, vgl. die Belege bei *Wetst.*). *ἡ θυγάτηρ τῆς Ἡρωδιάδος*] aus ihrer Ehe mit Philippus; sie hiess Salome, *Joseph.* Antt. XVIII, 5, 4. *ἐν τῷ μέσῳ*] *in Mitte* (der Gäste), im Saale, vgl. 18, 2. Mark. 3, 3. 9, 36. Luk. 5, 19. 6, 8. — V. 8. *προβιβασθεῖσα*] entw. *bewogen*, oder nach dem Sprachgebrauche der LXX 2 Mos. 35, 34., *unterrichtet.* — V. 9. *ἐλυπήθη*] falsch *Kuin.* u. A.: *er ward zornig*, unwillig, weil die LXX

öfter λυπεῖσθαι für חרה setzen. Worüber ward er betrübt? Nach V. 5. wollte er ihn ja tödten. Nach *Schneckenb.* erst. kan. Evang. hätte Matth. h. den Mark. flüchtig excerpirt, und übersehen, dass Herodias es war, die den Joh. tödten lassen wollte. Allein die Betrübniss des Herodes erklärt sich aus seiner sehr wahrscheinl. Unentschiedenheit in Ansehung des Joh.: er ward durch diese Forderung betrübt, weil sie seinem widerstrebenden bessern Gefühl Gewalt that. *διὰ δὲ τοὺς ὅρκους*] aus falscher Gewissenhaftigkeit; denn der Eid hätte ihn zu keinem Verbrechen verpflichtet nach *Nedarim* II, 2. *καὶ τοὺς συνανακειμένους*] um nicht vor ihnen die Tochter zu beschämen, oder um nicht vor ihnen wortbrüchig zu erscheinen. — V. 10. *πέμψας ἀπεκεφάλισε*] vgl. 2, 16. — V. 11. Da Johannes in Machärus gefangen sass und von Tiberias, der Residenz des Antipas, bis dahin zwei Tagreisen waren, so hat man angenommen, das Geburtsfest sei auf der Festung gefeiert worden (*Grot.*). Dagegen bemerkt *Fr.*, es werde nicht gesagt, dass der Kopf sogleich gebracht worden. Allein Salome verlangte ihn „hier" (*ὧδε*), und die Erzählung veranlasst auch zu denken, dass ihr Wunsch sogleich gewährt worden sei. — V. 12. *σῶμα*] die LA. *πτῶμα* ist aus Mark. 6, 29. entlehnt. *ἀπήγγειλαν*] den Tod ihres Meisters, nicht den Argwohn des Herodes A. — Nun wieder ein Beispiel von J. Wirksamkeit.

Cap. XIV, 13 — 21.

Speisung der 5000 Mann.

Die Folge ist bei allen drei Evangg. die nämliche. — V. 13. *ἀκούσας*] ist am natürlichsten auf das vorhergehende *ἀπήγγ.*, mithin auf den Tod des Täufers, nicht auf die Aeusserungen des Herodes zu beziehen (gewöhnl. Meinung). Ob nun gleich jene Begebenheit nach Matth. Ansicht ungefähr gleichzeitig war, so hat er sich doch durch seine Vorliebe für dergleichen Uebergänge (vgl. 4, 12.) zu einem Parachronismus verleiten lassen. Die andern Evangg. geben diesen Beweggrund nicht an, sondern nach ihnen ist die Abreise J. durch die Rückkehr der Jünger veranlasst (was vielleicht ebenfalls auf individueller Combination beruht — man deutete sich die in der Ueberlieferung feststehende Verbindung des vorigen Stückes mit diesem verschieden aus). Er ging über den See in das jenseitige Land (vgl. V. 22.), wo Antipas nicht zu befehlen hatte. Luk. 9, 10. nennt eine Wüste bei Bethsaida. Darüber s. d. Anm. z. d. St. *πεζῇ*] *zu Lande*, also um den See herum. — V. 14. *ἐξελθών*] aus seinem geheimen Aufenthaltsorte; nicht: aus dem Schiffe, da es wahrsch. ist, dass J. früher angekommen war; nach Joh. 6, 3. befand er sich auf einem Berge. *ὁ Ἰησοῦς*] unächt, durch Evangelistarien in den Text gekommen. *ἐπ' αὐτούς*] einzig richtige LA. *αὐτοῖς*; *Fr.* bezieht dieses Pron. auf *τοὺς ἀῤῥώστους*, so dass der Evang. eigentl. hätte schreiben wollen: *κ. ἐσπλαγχνίσθη ἐπὶ τοῖς ἀῤῥώστοις αὐτῶν κ. ἐθερ. αὐτούς* (?). Mark. 6, 34. bezieht das *ἐσπλαγχνίσθη* auf den hülflosen Zustand des Volkes überhaupt (vgl. Matth. 9, 36.). — V. 15. *ὀψίας γενομένης*] Luk. 9, 12.: „als der Tag sich zu neigen anfing", am

Spätnachmittage: V. 23. kommt der spätere Abend vor. ἡ ὥρα] *die Zeit*, der Tag, vgl. *Bretschn.* Diese gewöhnl. Erklärung verwirft *Fr.* und erklärt: tempus opportunum, sc. disserendi atque sanandi. Allein dieser Grund passt nicht zum Zwecke der Jünger, für den Unterhalt des Volkes zu sorgen; auch drückt Mark. 6, 35. den obigen Sinn aus, wo *Fr.* ebenfalls falsch erklärt; s. d. St. Bei Joh. 6, 5. bringt J. selbst die Sache zur Sprache, und zwar (was unwahrsch.), gleich beim Herannahen des Volkes, wo er eher an Heilung und Belehrung, als an Speisung, zu denken veranlasst war. Beide Darstellungen aber kommen darin überein, dass J. über der kleinen Sorglichkeit der Jünger erhaben steht. — V. 17. Nach Joh. 6, 9. hat ein Knabe diese Speise, wahrsch. zum Verkaufe. Die Zahl der Brode und Fische ist bei allen die gleiche. — V. 19. ἐπὶ τοὺς χόρτους] *auf das Gras hin.* And. LA. ἐπὶ τοῦ χόρτου, *auf dem Grase.* καὶ λαβών] καί ist eingeschaltet worden, weil man sich an den drei unverbundenen Participien stiess. τοὺς ἄρτους] streicht *Fr.* auf die Autorität zu weniger Zeugen hin, weil die Stellung nicht richtig sei. εὐλόγησε] *sprach das Dankgebet*, die בְּרָכָה, vgl. 15, 36. Joh. 6, 11. Dass Luk. 9, 16. mit seinem εὐλόγησε αὐτούς sagen will: er habe einen weihenden Segen darüber gesprochen, ist sehr wahrsch., nicht aber, dass Matth. dasselbe sagen will (*Billroth* z. 1 Cor. 10, 16.). — V. 20. Sie assen alle und wurden satt, näml. von dem, was J. mitgetheilt hatte. καὶ ἦραν] *und sie hoben auf;* bei Joh. 6, 12. sagt J.: συναγάγετε, sammelt, was ähnlich, aber nicht dasselbe ist. τῶν κλασμάτων] nicht: *Brosamen*, *Brocken* (*Luth.*), sondern *Bruchstücke*, welche vertheilt und übrig gelassen worden waren. δώδεκα κοφίνους πλήρεις] Apposition zu τὸ περισσεῦον, *zwölf volle Körbe;* es waren deren zwölfe nach der Zahl der Apostel. Ohne Zweifel wollen die Evangg. sagen, dass der übrigen Stücke mehr waren, als die fünf Brode an sich natürlicher Weise geliefert hätten. Die verdrehende Erklärung: *sie hatten hingetragen*, wornach dieser Ueberfluss ganz wegfällt (*Paul.*), hat bloss histor. Merkwürdigkeit. Was aber die Annahme dieses Auslegers betrifft, J. habe nicht die Volksmenge auf wunderbare Weise gespeist, sondern bloss durch gastfreie Darbietung des kleinen Speisevorrathes seiner Jünger Anlass zu einer allgemeinen gastfreien Mittheilung unter dem Volke gegeben, wodurch dem Mangel der Aermern abgeholfen worden, so könnte man in diesem vermuthlichen Factum den Keim finden, aus welchem sich die Wundererzählung entwickelt hätte, wenn es nämlich erlaubt wäre anzunehmen, dass die Evv., selbst das des Joh., so weit von der Geschichte abstehen; in diesem Falle aber ist es fast noch natürlicher eine ideale Grundlage der Erzählung anzunehmen und sie als Mythus zu betrachten (*Strauss*). Diese Grundlage wäre einmal die symbolische Vorstellung des Lebensbrodes (Joh. 6, 32 ff.) oder des Brodes der christl. Gemeinschaft (1 Cor. 10, 16.), sodann die Speisungskraft der Propheten (1 Kön. 17, 10 ff. 2 Kön. 4, 42 ff.), worin selbst eine ähnliche Idee liegt, und endlich die Speisewunder der Manna- und Wachtelspende. Als Geschichte, im Sinne der Referenten genommen, widerstrebt das Wunder selbst derjeni-

gen Ansicht von J. Person, welche höhere Kräfte in ihm voraussetzt, weil h. eine schöpferische Wirkung auf todte Stoffe, ja auf Kunstproducte (Brod) angenommen werden müsste. S. gegen *Olsh. Strauss* I, 205 ff. Auf jeden Fall muss die Erzählung, mit Aufgebung der steifen geschichtlichen Ansicht, welche nicht durchgeführt werden kann, ohne auf unüberwindliche Schwierigkeiten zu stossen, im symbolischen Sinne gefasst werden. — V. 21. οἱ ἐσθίοντες] die Essenden, substantive (8, 23.) — Es folgt ein Beispiel von J. Erhabenheit über die Gesetze der Natur.

Cap. XIV, 22 — 36.

Jesus wandelt auf dem See.

Mark. 6, 45 ff. Joh. 6, 16 ff. in derselben Folge; Luk. hat diesen Bericht nicht. — V. 22. ὁ Ἰησοῦς] wieder unächt, wie auch V. 25., eben so αὐτοῦ. — εἰς τὸ πέραν] *ans jenseitige, westliche Ufer* (vgl. V. 13.); nach V. 34. ins Land Gennesareth; nach Mark. 6, 45. nach Bethsaida; nach Joh. 6, 17. nach Kapernaum. — V. 23. ὀψίας γενομένης] vgl. V. 15. Joh. 6, 17.: σκοτία ἤδη ἐγεγόνει. — V. 24. ἤδη μέσον τῆς θαλάσσης ἦν] *befand sich schon mitten im See.* Ueber die ächt griechische Construction s. *Krebs* z. d. St. *Viger. Herm.* p. 111. Der Ausdruck ist ungenau. βασανιζόμενον] ist nicht mit ἦν zu verbinden, sondern bildet einen Participialsatz, vgl. 8, 30. Die Bedeutung ist: *geplagt*, und vergeblich will *Kuin.* nach den LXX eine andere geltend machen. — V. 25. τετάρτῃ φυλακῇ] nach der römischen Eintheilung (Mark. 13, 35.); es ist die Zeit vor Tagesanbruch. Der Art. fehlt beim Zahlworte, vgl. Anm. z. 22, 38. ἀπῆλθε] richtige LA.; ἦλθε ist Correctur, weil man jenes unpassend fand; vgl. aber 2, 22. ἐπὶ τῆς θαλάσσης] *auf dem See;* V. 26.: ἐπὶ τὴν θάλ. *über den See hin*, wo aber die Meisten auch ἐπὶ τῆς lesen: V. 28. 29. ist die LA. ἐπὶ τὰ ὕδατα allgemein. Die Erklärung: *am See* (*Paul. Hase*) verträgt sich mit den Worten: ἐπὶ τῆς θ. (Joh. 21, 1., wo *Fr.* falsch erklärt in lacu), aber nicht wohl mit ἐπὶ τὴν θάλ. (vgl. jedoch Apok. 15, 2., wo *Fr.* wieder künstelt) und gar nicht mit dem Geiste der Erzählung. Offenbar wollen die Evangg. sagen, J. sei *auf dem Wasser* gegangen. Der Historiker hat dieses entweder als Factum anzunehmen, und dafür Analogien zu suchen, sei es in der Geschichte und Physiologie (vgl. *Lucian.* var. hist. II, 4. bei *Wetst.* u. *Fr.* [was aber doch nur ein Mährchen ist] *Seherin* von Prevorst I, 77.), sei es in der Metaphysik der Lehre von J. Persönlichkeit (vgl. *Olsh.*, wobei man aber Gefahr läuft in Doketismus zu verfallen), oder die Erzählung unter die mythische Ansicht zu stellen (*Strauss*), wofür jedoch die Analogie des Wunders der Stillung des Sturms und dessen, was die Propheten gethan (2 Kön. 2, 14. 6, 6.), nicht hinreicht, wenn nicht irgend ein Factum Veranlassung gegeben.

V. 28—31. ist von Matth. allein erzählt, und kaum ist Joh. 6, 21., wornach J. gar nicht ins Schiff gestiegen zu seyn scheint, damit zu vereinigen. Petrus, ganz seinem lebhaften Character gemäss,

will über das Wasser hin zu J. gehen, theils aus Verlangen eher bei ihm zu seyn (Joh. 21, 7.), theils um die ungewöhnl. Art von Gehen auch zu versuchen. — V. 30. βλέπων] *da er sah*, d. h. merkte, fühlte. Es scheint, dass er nicht auf der Stelle untersank, und, wenn er geglaubt hätte, ihm das Wagstück gelungen seyn würde. — V. 31. ὀλιγόπιστε] nicht im Sinne von 6, 30. 8, 26., sondern von 17, 20. εἰς τί] *wozu*, d. h. warum? tadelnd. — V. 32 f. Das sich legen des Windes erinnert an 8, 26. θεοῦ υἱός] Diess ist das erste Mal, dass J. von Menschen so genannt wird (vgl. 8, 29. 4, 3. 3, 17.), und zwar wegen der Stillung des Windes und des Gehens auf dem Wasser. — V. 34. εἰς τὴν γῆν Γεννησαρέτ] die westlichen Ufer des See's gleichen Namens, bei *Joseph.* B. J. III, 10, 8. Γεννήσαρ, was auch h. einige Codd. lesen. — Es folgt ein Beispiel, wie J. sich gegen die Lehre der Pharisäer ausspricht.

Cap. XV, 1—20.

Vom Händewaschen.

Nur noch bei Mark. 7, 1 ff. — V. 1. οἱ ἀπὸ Ἱεροσ. γραμματεῖς] *die von Jerus. her gekommenen*, dort am See befindlichen *Schriftgelehrten.* — V. 2. τὴν παράδοσιν] Satzungen durch Ueberlieferung erhalten, wie denn das ganze talmudische System der Art ist. τῶν πρεσβυτέρων] *der Aeltesten*, der Rabbinen und Schriftgelehrten (*Fr.*); besser aber wohl nach Hebr. 11, 2. der Altvordern, der alten Rabbinen. ἄρτον ἐσθίειν] Hebraismus: *essen* überhaupt. Das Gesetz, sich vor dem Essen die Hände zu waschen, findet sich nicht im A. T., obschon für Verunreinigte Waschungen vorgeschrieben sind 3 Mos. 15. Die Gesetzlehrer hatten, um einer möglichen Verunreinigung vorzubeugen, diese Satzung aufgebracht, auf die sie hohen Werth legten. Vgl. *Wetst. Lightf. Schöttg.* z. d. St. Wenn J. und seine Jünger diese an sich löbliche Satzung nicht beobachteten (Mark. 7, 2. Luk. 11, 38.), so geschah es wohl nicht mit Vernachlässigung der Reinlichkeit selbst; sie banden sich nur nicht an die gesetzliche Form, Zeit und Stunde. — V. 3. καί] *auch*, setzt auf eine gewisse Weise gleich: *warum übertretet auch ihr*, aber etwas weit wichtigeres, *das Gebot Gottes?* — V. 4. ἐνετείλατο λέγων] statt dessen lesen mehrere Codd. und Ueberss. εἶπε, was *Griesb.* und *Fr.* vorziehen; aber es kann aus Mark. 7, 10. herübergenommen seyn, und 19, 7. hat Matth. auch ἐνετείλατο. J. bezieht sich auf 2 Mos. 20, 12. 21, 17. τιμᾶν] wird richtig auch auf das Ehren mit der That, mit Unterstützung ausgedehnt. — V. 5. δῶρον] sc. ἔστω, *Opfergabe* sei. ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς] ὠφελεῖσθαί τι, etwas gewinnen, zum Nutzen haben (16, 26.); ἔκ τινος von Jemand zum Nutzen haben (*Joseph.* c. Ap. II, 13. μηδὲν ὠφεληθεὶς ὑπὸ τῆς περιτομῆς): es ist vom Unterhalte die Rede. Dass solche Gelübde vorkamen, sieht man aus Tr. *Nedarim* V, 6. Rabbi Elieser hielt das Gebot der Ehre gegen die Eltern für höher als alle Gelübde, aber die Weisen erklärten auch Gelübde gegen dieses Gebot für ver-

bindlich, IX. 1. (*Wetst. Schöttg.*). Das Folgende: *καὶ οὐ μὴ κτλ.* nehmen *Grot.* u. A. für den Nachsatz, wofür Mark. 7, 12. spricht; And. aber für den zweiten Vordersatz, so dass eine Aposiopese, etwa: *ἀναίτιός ἐστιν* am Ende Statt fände; *Bez.* setzt die Aposiopese vorher, so dass *καὶ οὐ μὴ* zweiter Nachsatz wäre. (*Fr.* behauptet, der Nachsatz fehle, es sei aber weder Aposiopese, noch Ellipse anzunehmen, was auf eine Subtilität hinausläuft.) Wir entscheiden uns mit *Win.* für die erstere Construction, und nehmen *καί* (welches ohne Zweifel ächt ist) für das Zeichen des Nachsatzes, wie 9, 10. Luk. 2, 15. Jak. 4, 15. (*Win.* nimmt es für *auch*). Uebers. *so wird er* (in natürlicher Folge; *Win.: der wird auch*) *seinen Vater* u. s. w. *nicht ehren.* — V. 7. *ὑποκριταί*] vgl. 7, 5. *προεφήτευσε*] ist nicht von Vorhersagung zu verstehen. — V. 8. Die Stelle Jes. 29, 13. ist nach den LXX, jedoch nicht ohne kleine Abweichung, angeführt: der Anfang ist zusammengezogen; denn die Worte: *ἐγγίζει μοι, τῷ στόματι αὐτῶν καί* hat *Griesb.* mit Recht aus dem Texte verwiesen. — V. 9. *μάτην*, wie *διδάσκοντες* ist eingeschoben; der Grundtext lautet: „Und ihre Furcht ist gelerntes Menschengebot.“ *ἐντάλματα ἀνθρ.*] erklärende Apposition zu *διδασκαλίας*: *nämlich Menschengebote;* bei den LXX: *διδάσκοντες ἐντ. ἀνθρ. καὶ διδασκαλίας.* — V. 11. Es ist an sich und aus V. 19. 20. klar, dass *τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα* das Essen mit ungewaschenen Händen, und *τὸ ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ στόματος* die Reden, und zwar unreine, sind. Die Frage, ob J. sich zugleich gegen die mosaischen Speisegesetze erkläre, ist ungehörig: der Zusammenhang der Rede führt nicht darauf, obschon die Ausdehnung darauf consequent ist. — V. 13. Die Rede geht auf die Pharisäer, nicht auf ihre Lehre: J. weissagt ihre, d. h. ihrer Kaste, Ausrottung. Sinn: Diese Menschenart wird ihr Spiel bald ausgespielt haben. — V. 15. *ταύτην*] die Gleichnissrede V. 11., welche die Wissbegierde des Petrus reizt und den Gegenstand der V. 12—14. eingeschalteten Reden ausmacht. — V. 16. *ἀκμήν*] im spätern Griechischen s. v. a. *ἔτι.* — *καὶ ὑμεῖς*] *auch ihr*, wie die Andern. — V. 17. *οὔπω*] bessere LA. *οὐ.* — *χωρεῖ*] *geht fort*, weiter, passirt, vgl. *Bretschn.* — V. 18. Der Grund, warum unreine Reden den Menschen verunreinigen, ist, weil sie aus dem Herzen kommen, d. h. sittlicher Art sind. Das *Herz* ist nach hebräischer Psychologie nicht bloss, wie bei uns, der Sitz der Gefühle und Antriebe, sondern auch des Entschliessungsvermögens, und so hier. — V. 19. Specification dessen, was aus dem Herzen kommt (und vom Munde ausgesprochen wird). *διαλογισμοί*] *Gedanken*, Entschlüsse, Anschläge, welche, wenn sie *ἐξέρχονται*, d. h. in Wort und That übergehen, zu solchen Verbrechen werden, wie nachher aufgeführt sind: eigentl. verunreinigen schon böse Gedanken, auch wenn sie nicht ausgesprochen oder ausgeführt werden; aber die Sünde wird erst durch die Ausführung vollendet. Mark. 7, 22. weicht vom ursprünglichen Sinne ab, indem er zu den Verbrechen auch Gesinnungen hinzuzählt, wie *ὀφθαλμὸς πονηρός, ὑπερηφανία, ἀφροσύνη.* — Es folgt ein Beispiel von Anerkennung J. ausser Landes.

Cap. XV, 21 — 28.

Vom kananäischen Weibe.

Nur noch bei Mark. 7, 24 ff. — V. 21. ἐκεῖθεν] vgl. 14, 34. εἰς τὰ μέρη] *Grot. Fr. Olsh.: nach den Gegenden zu*, weil J. schwerlich die Grenzen Palästina's überschritten habe; warum aber nicht? V. 24.: „Ich bin nur gesandt zu den verlornen Schafen Israels" enthält keinen Grund; denn man braucht ja nicht anzunehmen, dass J. ins Ausland ging, um dort seinen Beruf auszuüben. Nach V. 22. kommt zwar das Weib aus jenem Gebiete her (ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐξελθοῦσα), aber das heisst nur: sie kam tiefer aus dem Innern. Der Sprachgebrauch des Matth. (2, 22. 16, 13.) ist dagegen. Nach *Schneckenb.* erst. kan. Ev. S. 87. gibt Mark. 7, 24. den Zweck der Reise an (οὐδένα ἤθελε γνῶναι), den Matth. verwischt haben soll. Aber das ist unrichtig. Mark. gibt nur den Grund an, warum J. dem Weibe nicht helfen will, wie er denn auch den von Matth. V. 24. angegebenen nicht anführt. — V. 22. Χαναναία] s. v. a. Phönizierin (Mark. 7, 26.), weil die Phönizier kananitischen Ursprungs waren und von den Juden fortwährend so genannt wurden (Ob. 20.); nach *Fr.*: Nachkommen von Kananitern, die in diese Gegend eingewandert waren. υἱὲ Δ.] besser υἱός, vgl. 9, 27. Das Weib war mit den messianischen Hoffnungen der Juden bekannt, und vielleicht eine Judengenossin (Proselytin des Thors). Der Glaube an Dämonen war nicht bloss den Juden eigen. — V. 23. ἠρώτων] *baten ihn* (Luk. 5, 3.). ἀπόλυσον] *entlasse sie*, fertige sie ab; ob durch Hülfe oder sonst durch Frage und Anhörung? Das erstere unstreitig, da sie solche begehrte. ὅτι κράζει] enthält den Beweggrund: sie belästigt uns durch ihr Nachschreien. *Fr.* findet darin bloss die Veranlassung der Bitte der Jünger: Inde enim, quod quis magno clamore subsequitur, ad explendam ejus voluntatem concludi nequit (?). J. verweigert V. 24. die erbetene Hülfe, aus dem Grunde, der 10, 5. 6. zur Sprache kam. — V. 25. προσεκύνει] And. LA. προσεκύνησεν. *Fr.* sagt, der Aorist könne hier nicht vertheidigt werden; warum nicht! Matth. setzt in ganz gleichen Fällen das Imperf. 8, 2. 9, 18. 18, 26. und den Aorist 28, 17.; und überhaupt möchte sich kaum ein fester Unterschied beider Zeitformen im evangelischen Sprachgebrauche aufstellen lassen. — V. 26. οὐκ ἔστι καλόν] die and. LA. οὐκ ἔξεστι ziehen *Fr.* u. *Lachm.* vor; sie scheint auch wirklich, als die ältere und schwerere, die ursprüngliche zu seyn. Die Rede ist sprüchwörtlich, schliesst jedoch die Vergleichung der Heiden mit Hunden nach der Sitte der Juden (*Wetst.*) ein, welche *Fr.* ad Marc. p. 289 sq. vergeblich zu entfernen sucht. — V. 27. καί] die Bejahung bezieht sich nicht auf das οὐκ in J. Rede, denn sonst müsste ἀλλά folgen, sondern auf das καλόν ἐστι oder ἔξεστιν, und ist s. v. a. *doch*, näml. es ist erlaubt; und das folg. καὶ γάρ, *denn auch*, dient zum Beweise. ἐσθίει ἀπό κτλ.] nicht: *sie essen einen Theil von den Brocken;* (auch nicht bei Mark., wo die ψιχία τῶν παιδίων nicht die Brocken sind, welche die Kinder essen, sondern, welche sie den Hunden geben; denn ψιχία sind nicht das, was die Kinder bekommen, vgl. Luk. 16, 21.); sondern: *sie nähren sich*

Carton.

von den Brocken; die Brocken sind ihre Speise, vgl. Luk. 15, 16. — V. 28. πίστις] h. von Seiten der damit verbundenen Demuth. — J. verspricht dem Weibe die Gewährung ihrer Bitte, und erfüllt dieses Versprechen, mithin vollbringt er eine Heilung in der Ferne, wie 8, 13. — Es folgt wieder ein Beispiel von J. Wirksamkeit in Galiläa.

Cap. XV, 29—39.

Speisung der 4000 Mann.

V. 29—31. macht die Einleitung zu diesem Stücke, gerade wie 14, 13 f. zur Speisung der 5000. Auch in dieser Aehnlichkeit offenbart sich die Verwandtschaft beider Erzählungen, welche wahrsch. ein und dasselbe Factum berichten, indem es unglaublich ist, dass derselbe Vorfall (nur Nebenumstände sind verschieden) sich in kurzer Zeit wiederholt haben sollte, ohne dass die Jünger das zweite Mal sich auf das erste Mal berufen hätten (*Schleiermach. Schulz, Kern, Strauss;* dgg. *Olsh.*). Nur Matth. 16, 9 f. Mark. 8, 19 f. macht eine Schwierigkeit, indem man in Folge jener Annahme diese Rede J. für unächt erkennen muss. — V. 30. κυλλούς] *Krüppel*, aber nicht solche, denen ein Glied fehlt (denn solche hätte J. wohl nicht geheilt), sondern denen ein Glied gekrümmt, gelähmt war; κυλλός heisst urspr. *krumm.* Von χωλός ist es so zu unterscheiden, dass dieses *lahm an Füssen*, κυλλός lahm an der Hand oder den Armen ist. Daher Matth. auch V. 31. von den χωλοῖς sagt, sie hätten gewandelt, von den κυλλοῖς aber bloss, sie seien gesund worden. Vgl. 18, 8., wo κυλλός der Gegensatz von δύο χεῖρας ἔχων ist. καὶ ἑτέρους πολλούς] noch andere Kranke, unbestimmt, welche? Bei der Heilung V. 31. ist dieser Klasse nichts Besondres zugetheilt; es hätte auch für sie weiter nichts gepasst, als ὑγιαίνειν. — V. 32. Vgl. 14, 14. Hier, wie Joh. 6, 5., bringt J. die Sache zuerst zur Sprache. ἡμέραι] die am meisten bestätigte und wahrsch. ursprüngliche LA. st. ἡμέρας; die Construction ist allerdings hart, aber analog mit Luk. 9, 28. und als Einschaltung zu fassen (*Win.* S. 436 f.): daher *Fr.* nicht die LA. des Cod. D ἡμέραι τρεῖς εἰσιν, καί hätte vorziehen sollen. Der Sinn ist nicht, dass das Volk drei Tage ohne Speise verharrt habe, sondern dass nach drei Tagen Aufenthalt die Speise endlich ausgegangen sei. — V. 33. ὥστε] h., 17, 1. Luk. 4, 29. 9, 52. offenbar nicht Erfolg-, sondern Zweckpartikel. Vgl. *Bornem.* ad Luc. 4, 29. Die zweifelnde Frage der Jünger ist nach dem Vorgange des ersten Speisewunders ganz unbegreiflich, wir mögen uns ihre Stumpfsinnigkeit noch so gross denken (*Olsh.*). Zur Wundersucht und zu wundersüchtigen Erwartungen ist der sinnliche Mensch leicht aufgelegt. — Der Vortrag ist hier dem obigen sehr ähnlich, meistens wörtlich gleich, so dass kein Zweifel ist, beide Erzählungen rühren von demselben Schriftsteller her; jedoch kann er verschiedene Quellen benutzt haben, wofür der Gebrauch des Wortes σπυρίς st. κόφινος zu sprechen scheint.

V. 39. Μαγδαλά] ist unbekannt. Bei *Joseph.* de vita §. 24. kommt ein Kastell M. vor; aber die bessere LA. ist Γάμαλα. Nach *Erubh.* f. 23, 4. bei *Wetst.* z. d. St. und *Lightf.* chorograph. Marco praemissa p. 413. lag M. in der Nähe von Gadara (daher es auch

מגדל גדר heisst *Taanith* f. 20, 1.), also am östlichen Ufer. *Bretschn.* setzt es ans westliche Ufer, auch *Fr.*, aber zugleich trans Jordanem in Gadarenorum regione (!) und *Paul.* Comment. I, 899., dagegen II, 438. u. exeg. Hdb. II, 320. ans östliche. Lag M. hier, so ist auffallend, dass sich daselbst Pharisäer befinden, wesswegen *Paul.* 16, 1. ins Plusquamperf. setzt. 16, 5. ist von einer Ueberfahrt ans jenseitige Ufer die Rede, es ist aber undeutlich, ob diese später erfolgt, oder dieselbe ist, welche h. erwähnt ist. Diess ist die Meinung von *Fr.*, welcher annimmt, die Jünger seien J. später nachgekommen; jenes nimmt *Kuin.* an, und dafür spricht das *ἀπῆλθε* V. 4. und Mark. 8, 13. *ἀπῆλθεν εἰς τὸ πέραν.* Dass bloss von den Jüngern die Rede ist, berechtigt nicht zu *Fr.'s* Annahme: sie werden genannt, weil ihnen die Sorge für die Speise oblag. — Es folgt ein Beispiel von J. Polemik gegen die herrschenden Sekten.

Cap. XVI, 1—12.

Die Pharisäer verlangen ein Zeichen. Vom Sauerteige derselben und der Sadducäer.

V. 1. Wiederholung von 12, 38., wahrsch. demselben Vorfalle, vgl. Anm. z. 12, 22. Nur Mark. 8, 11 f. begleitet hier Matth. *οἱ Φαρ. κ. Σαδδ.*] Es ist durchaus unwahrsch., dass die Anhänger zwei so verschiedener Parteien gemeinschaftliche Sache gemacht, und die ungläubigen Sadducäer ein Zeichen vom Himmel begehrt haben sollen. *Schneckenb.* erst. kanon. Ev. S. 47., vgl. 3, 7. *ἐπερωτᾶν*] wie 15, 23. *ἐρωτᾶν*, *bitten* oder *auffordern.* *Fr.* besteht auf die Bedeutung *fragen.* — V. 2. *εὐδία*] sc. *ἔσται*; so auch V. 3. bei *σήμερον χειμών.* — *ὑποκριταί*] wird von vielen Codd. ausgelassen, kann aber nicht fehlen, weil sonst das Folgende ohne Haltung wäre (*Fr.*). Das Wort steht in der unbestimmten Bedeutung der Unlauterkeit oder Hinterlist (7, 5.). *τὸ πρόσωπον*] *die Gestalt*, den Anblick, den Charakter der Witterung. *τὰ σημεῖα τῶν καιρῶν*] *die Zeichen der Zeiten* verstehen *Kuin.* und *Fr.* von den Wundern und ersterer sogar ganz bestimmt von denen J., daher er *τούτων* hinzudenkt; aber schon *Beng.* denkt richtig an die „indoles temporum," an den varius influxus Dei in homines, per varias doctrinas, personas; es sind die bedeutsamen Zeit-Umstände und Ereignisse; in der Anwendung auf J. (vgl. 11, 14 f.), seine Lehre und Wirksamkeit (wohin freilich auch seine Wunder gehören), vorzüglich aber auch die Bewegungen und Erwartungen im Volke gemeint. Luk. 12, 56. setzt bloss *καιρόν*, *die Zeitumstände.* — Ein wichtiger Gedanke, dass der Christ die Zeit mit empfänglichem Sinne betrachten und beurtheilen soll, um darin die Entwickelung der Geisteswelt zu erkennen. Die Verbindung, in welcher Matth. h. diese Rede aufführt, ist wahrsch. durch das *σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* veranlasst und schwerlich die ächte. Luk. 12, 54—56. liefert sie abgerissen, und ich kann die Beziehung auf das Vorhergehende (*Schleiermach.* Luk. S. 199 f. *Strauss* I, 691.) nicht anerkennen. Der V. 4. folgende Gedanke ist, wie 12, 39., sehr passend. — V. 4. vgl. Anm. zu 12, 39.

V. 5. vgl. Anm. zu 15, 39. ἐπελάθοντο] Entweder muss man diess für das Plusquamperf. nehmen (der Aor. steht zuweilen dafür, *Win.* S. 225.), oder mit *Bez.* und *Fr.* für: sie sahen, dass sie vergessen hatten; oder man muss ἐλθόντες erklären: als sie übergingen (ἔρχεσθαι, *reisen*, AG. 9, 17.; das Partic. aor. durch *indem* aufzulösen, wie Luk. 1, 9. 9, 22. AG. 19, 29.): letzteres ist das einfachste, und dann kann man die folgende Unterredung auf das Schiff setzen. — V. 6. ζύμη] h. etwas Unreines, Verderbtes und Ansteckendes (der Sauerteig galt im Opfercultus für unrein) und zwar nach V. 12. die verderbte Lehre der Sekten. — V. 7. διελογίζοντο ἐν ἑαυτοῖς] *sie dachten unter einander*, tauschten Gedanken mit einander; dem Sinne nach ist es freilich so viel als: sich mit einander unterreden, weil sie die Gedanken nur durch Worte austauschen konnten (obschon λέγοντες nach dem Hebraismus auch von Gedanken steht 21, 25. Luk. 5, 21. 12, 17.): daher Mark. setzt: διελ. πρὸς ἀλλήλους: *sie unterredeten sich mit einander;* schwerlich richtig *Fr.* wie bei Matth.: *sie dachten unter einander.* ὅτι nehmen wir nach *Grot. Fr.* für *weil*, mit der Ergänzung: *er sagt diess desswegen.* Der Gedanke der Jünger ist, J. meine, sie sollten beim Einkaufe von Brod sich vor dem Sauerteige der Ph. und S. hüten. — V. 9. οὔπω νοεῖτε] *noch habt ihr keine Einsicht?* νοεῖν absolute, wie Joh. 12, 40. Die Einsicht besteht darin, die bildliche Rede J. zu verstehen (V. 11.); sie hätte aber hier dadurch unterstützt werden sollen, dass die Jünger sich erinnerten, J. könne auf wunderbare Weise Nahrungsmittel schaffen, und werde also nicht Sorge für Speisevorrath tragen. J. legt h. mehr Werth, als sonst, auf den leiblichen Nutzen seines Speisewunders, vgl. Joh. 6, 26. — Man bemerke die bestimmte Beziehung auf die beiden Speisewunder in den verschiedenen Wörtern κόφινος und σπυρίς, vgl. 14, 20. 15, 37. — V. 11. πῶς] missbilligend, vgl. 7, 4. Statt προσέχειν, welcher Inf. von εἶπον abhängt, ist die LA. προσέχετε δέ vorzuziehen, und zu erklären: *sondern hütet euch* u. s. w. Es ist nicht einmal nöthig, εἶπον zu suppliren: *sondern dass ich sagte: hütet euch* u. s. w. — V. 12. ἀπὸ τῆς διδαχῆς] Manche ergänzen fälschlich τῆς ζύμης; die Erklärung des Bildes geschieht ohne allen Umschweif, indem διδαχή statt ζύμη gesetzt wird. Aber mit Recht nimmt *Schneckenb.* a. a. O. S. 48. die Richtigkeit dieser Erklärung in Anspruch, da ja sonst J. die Lehre der Pharisäer noch empfehle (23, 4.); richtiger sei unter dem Sauerteige die Heuchelei zu verstehen (Luk. 12, 1.) — Es folgt die Anerkennung J. durch den ersten seiner Jünger.

Cap. XVI, 13—28.

Petri Bekenntniss.

Nach einer langen Unterbrechung tritt hier Luk. 9, 18—27. wieder in Parallelismus mit Matth. Merkwürdig und obiger Annahme, dass die zweite Speisung nur durch Benutzung einer zweiten Quelle in den Bericht des Matth. gekommen sei, günstig ist der Umstand, dass die letzte Erzählung, in welcher er mit Luk. parallel ging, die erste

Speisung war, welche sich bei diesem eben so an das folg. Stück anschliesst, wie bei jenem die zweite Speisung und was damit zusammenhängt. — V. 13. ἐλθών] *nachdem er gekommen war;* abweichend lässt es Mark. 8, 27. auf dem Wege geschehen, was *Kuin.* u. A. fälschlich in Matth. hineintragen. *Καισαρείας τῆς Φιλίππου*] die vorher *Paneas* geheissene, vom Tetrarchen Philippus erweiterte und *Cäsarea* genannte, und vom andern Cäsarea durch seinen Namen unterschiedene, am Fusse des Libanon, nicht weit von den Quellen des Jordans gelegene Stadt. *τίνα με λέγουσιν κτλ.*] Ueberflüssig und lästig ist entweder *με* oder *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρ.*, denn sonst ist letztere Formel zugleich Umschreibung des Pron. Ich, und sie verliert ihre Bedeutung, wenn dieses hinzugesetzt wird. Mit *Bez.* eine doppelte Frage anzunehmen: „Wer sagen die Leute, dass ich sei? der Menschensohn d. h. der Messias?" geht darum nicht an, weil *υἱὸς τ. ἀνθρ.* nicht geradezu Messias heisst. *με* oder *τὸν υἱὸν τ. ἀνθρ.* streichen zu können, würde bequem seyn; aber nur ein Cod. lässt *με* aus, und Ueberss. und KVV., die es nicht ausdrücken oder anführen, sind h. keine zuverlässigen Zeugen; gegen *τὸν υἱὸν τ. ἀ.* gibt es gar kein Zeugniss. Auch kein entscheidender innerer Grund bietet sich dar; denn wenn man vermuthet, das eine, *με*, oder das andere, *υἱὸν τ. ἀ.*, sei zur Erläuterung oder Ergänzung hineingeschoben, so fragt man mit Recht dagegen, warum das eine nicht in andern Stellen, wo J. sich Menschensohn nennt, und das andere nicht in den Parallelstellen des Mark. und Luk. geschehen sei? Indess streichen *με Mill, Beng. Kuin. Fr.* Diese Frage scheint übrigens vorauszusetzen, dass J. vorher nicht entschieden oder häufig als Messias anerkannt worden sei; womit sich jedoch 14, 33. 8, 29. Luk. 5, 6. Joh. 1, 34. 45. 49. 2, 11. 23. nicht verträgt. — V. 14. Die angeführten Meinungen von J. kommen alle darin überein, dass man ihn für einen Vorläufer des Messias hielt; vgl. Luk. 9, 7 f. Als einen solchen erwartete man vor allen Elias, aber auch andere Propheten. Vgl. bibl. Dogm. §. 197. *ἕνα τῶν προφητῶν*] *einen* (andern) *der Propheten; ἄλλον* aber braucht man nach dem griech. Sprachgebrauche nicht zu suppliren (*Fr.*). — V. 16. Petrus ergreift nach seiner gewohnten Raschheit das Wort, und erklärt J. für den Messias, indem er zugleich das höchste Prädicat desselben: *Sohn Gottes* (3, 17.) hinzusetzt, und dieses verstärkt durch den Beisatz: *τοῦ ζῶντος*] *des lebendigen* (sonst [AG. 14, 15.] im Gegensatze zu den todten Götzen), des wahren, wesenhaften, wirksamen, womit das lebendige Einwohnen der Gotteskraft in J. angedeutet werden soll. — V. 17. *βὰρ Ἰωνᾶ*] *Sohn* (aram. בַּר) *Jona's*, יוֹנָה, (Name des bekannten Propheten). J. nennt ihn mit seinem ganzen Namen, im Gegensatze des neuen, den er ihm jetzt geben will (oder den er, wenn Joh. 1, 42. Recht hat, wiederholt geltend macht), wenn er auch schwerlich (nach *Paul.*) auf die Bedeutung (Simon = Hörer; Jona = Unterdrückung, oder Taube) anspielt. *σὰρξ καὶ αἷμα*] s. v. a. *σάρξ* allein, und diess in der gewöhnl. Bedeutung: sinnliche, leibliche Natur (1 Cor. 15, 50.), sinnliche, natürliche Erkenntniss und Gesinnung, im Gegensatze von *πνεῦμα*. Dass die Formel, wie Eph. 6, 12. und wie bei den Rabbinen

בָּשָׂר וָדָם, auch *Menschen* bedeuten könne, versteht sich von selbst; aber nothwendig ist dieser Sinn nicht, und h. nicht einmal sehr passend. P. wird darum gelobt, dass er nicht nach fleischlicher Ansicht J. beurtheilt habe. *ὁ πατήρ κτλ.*] Anstatt des Geistes, der in P. diesen Glauben gewirkt, wird h. Gott selbst genannt, vgl. Joh. 6, 44. Bibl. Dogm. §. 232. 237. Es darf darin, dass J. die Ueberzeugung des P. von seiner Messianität einer göttlichen Offenbarung zuschreibt, die doppelte Voraussetzung nicht übersehen werden, dass Andere sie noch nicht bekannt haben (vgl. Anm. z. V. 13.), und dass er selbst darüber den Jüngern noch keine Eröffnung gemacht hat, welches letztere mit der ganzen Bergpredigt und den Stellen 11, 5 f. 27. in Widerspruch steht. Daher nehmen *Fr. Schneckenb. Str.* an, dass Matth. zwei Perioden in J. öffentlichem Leben, eine frühere, wo er nur den Nachfolger des Täufers machte, und eine spätere, wo er als Messias auftrat, in einander geworfen, und *Str.* fügt hinzu, dass Joh. die erste ganz verwischt habe. — V. 18. *κἀγὼ δέ*] *ich aber auch*, zur Anerkenntniss deines Glaubens. *ὅτι σὺ εἶ πέτρος*] *dass du ein Felsen bist*, *πέτρος* halb als Nom. appell., halb als Beiname (4, 18.) genommen, daher die Masculinform. Nach Joh. 1, 42. gab ihm J. den Beinamen früher; die Bedeutung aber: fester, entschiedener Charakter, erhellet nur hier aus der festen Entschiedenheit des Apostels. *καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ*] *auf diesen Felsen*, auf dich, als diesen festen Bekenner. *οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν*] *will ich meine Gemeinde* als ein Gebäude *gründen* — ein bekannter neutest. Typus (1 Cor. 3, 9 f. Eph. 2, 19.). *ἐκκλησία* (in den Evv. nur h. und 18, 17.) *Versammlung* des Volkes, AG. 19, 39 f., hebr. קָהָל; *Gemeinde*, urspr. eine relig. Versammlung in concreto, hier die christl. Gemeinde in abstracto, der Verein der Gläubigen, das Reich Gottes auf Erden (V. 19.). Es ist kein Zweifel, dass J. den P. hier als eine Hauptstütze seiner Kirche bezeichnet, aber nur insofern er glaubte; insofern er nicht Göttliches, sondern Menschliches hegte, nennt er ihn nachher V. 23. einen Satan, womit aller hierarchische Anspruch, den die Päpstler auf diese Stelle gründen, vernichtet wird. *πύλαι ᾅδου*] der Hades, Scheol, hier s. v. a. das Reich des Teufels, wird als ein fester Palast (Hohesl. 8, 6 f.), seine Schutzmacht aber zugleich als eine Trutzmacht (als eine angreifende) gedacht, die mit der Kirche im Kampfe steht, sie aber nicht überwältigen kann; Idee des siegreichen Bestandes derselben. — V. 19. *τὰς κλεῖς τ. βασ. τ. οὐρ.*] die Macht zu öffnen und zu schliessen, wie sie ein Haushofmeister hat (Jes. 22, 22.). Was nun den folg. schwierigen Ausdruck: *καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς κτλ.* betrifft, so wäre erwünscht, denselben mit dem Bilde des Schlüssels in Verbindung bringen zu können; aber dazu berechtigt die Vergleichung des *λύειν* = פָּתַח 1 Mos. 42, 27. (vom Sacke) und des *δέειν* = עָצַר Jer. 33, 1. (vom Einschliessen in den Kerker) nicht; auch passt dazu nicht das *ὅ*, das auf Sachen oder allenfalls Personen, nicht aber auf eine Thüre zu beziehen ist. Die hergebrachte Erklärung vom *Erlassen* und *Nichterlassen* der Sünden (vom Bindeschlüssel) wird durch den Zusammenhang der Parallelstelle 18, 18. und den deutlichen Sinn der ähnlichen Stelle Joh.

20, 23. begünstigt; allein man begreift nicht, wie *δέειν* = *κρατεῖν*, eher, wie *λύειν* = *ἀφιέναι* seyn könne, vgl. *λύειν ἁμαρτίαν* LXX Jes. 40, 2. Die Erklärung nach dem aram. אֲסַר, *binden*, *verwehren*, *verbieten* (Dan. 6, 8. אֱסָר Verbot) und שְׁרָא, *lösen*, *erlauben*, *zulassen* (vgl. *Lightf.* u. *Buxt.* lex. talm.) führt auf eine dem Petrus verliehene sittliche Gesetzgebungsmacht, was nicht zu 18, 18. passt, es sei denn, dass man das *verwehren* und *zulassen* auf Menschen und deren kirchliche Ausschliessung oder Zulassung bezieht. Vielleicht hat man sich doch über die sprachliche Schwierigkeit wegzusetzen und an die hergebrachte Erklärung zu halten. *ἐπὶ τῆς γῆς*] in der menschlichen Gemeinschaft. *ἐν τοῖς οὐρανοῖς*] im ewigen Reiche Gottes, vor Gott, nach seinem Willen, d. h. ewig gültig. — Uebrigens besteht der Vorzug des P. bloss darin, dass ihm diese Macht zuerst ertheilt worden ist; 18, 18. erhalten sie auch die übrigen Apostel. — V. 20. *διεστείλατο*] *gebot*, hier nach dem Zusammenhange s. v. a. verbot. Ueber den Grund dieses Verbotes s. Anm. z. 8, 4. Die LA. *ἐπετίμησεν* ist wahrsch. aus den andern Evv. herübergetragen. *Ἰησοῦς* ist h. unpassend, fehlt in sehr vielen Zeugen, und ist wahrsch. durch Gedankenlosigkeit der Abschreiber hereingekommen.

V. 21—28. folgt als zweiter Theil dieses Stückes, eine Eröffnung J. über seinen Tod, wobei P. sehr in Schatten tritt. In dieser Zusammenstellung der ersten entschiedenen Anerkennung J. und der Voraussagung seines Todes liegt viel Sinn. — V. 21. *ἀπὸ τότε ἤρξατο*] vgl. Anm. z. 4, 17. *ὅτι δεῖ*] *dass er müsse*, vermöge einer innern sittlichen und äussern Schicksals-Nothwendigkeit. *ἀπό*] ist nicht ganz so viel als *ὑπό*, das auch steht (17, 12.); jenes gibt an, *woher* das Leiden kommt; dieses, *wodurch* es bereitet wird. *τῶν πρεσβυτέρων κτλ.*] Umschreibung des Synedriums, vgl. 2, 4. J. bestimmte Vorhersagung seines Todes und seiner Auferstehung, besonders der letztern, ist von Vielen (*Wolfenb. Fragm. Paul. Str.* u. A.) als unglaublich u. ungeschichtlich angesehen worden. Der Hauptgrund ist, dass die Jünger und Freunde J. seine Auferstehung gar nicht erwarten; seinen Leichnam einbalsamiren oder es noch thun wollen; als sie das Grab leer finden, verlegen oder betroffen sind (Joh. 20, 2. Luk. 24, 12.); die Kunde von der Erscheinung des Auferstandenen als ein Mährchen ansehen (Luk. 24, 11.) und Manche fortwährend daran zweifeln (Joh. 20, 23. Matth. 28, 17.). Diess aber ist selbst in dem Falle undenkbar, wenn sie J. Vorhersagung nicht verstanden hätten (Mark. 9, 22.); denn die Erinnerung und das Verständniss hätte ihnen doch beim Eintreffen derselben kommen müssen. Joh. 20, 9. wird auch die Thatsache, dass die Jünger die Auferstehung nicht erwarteten, deutlich eingestanden und ihr Mangel an Schrifterkenntniss als einziger Grund davon angegeben. Nämlich Joh. hat ausser der erst späterhin auf die Auferstehung gedeuteten Rede 2, 19. und einer dunkeln Andeutung 10, 17 f. keine solche Vorhersagung. Die bildliche Deutung unsrer und ähnlicher Stellen (*Herder* v. Erlös. S. 133 f., ein Ungen. in *Eichh.* A. Bibl. VII, 1042.) ist unzulässig. — Für die buchstäbliche Wahrheit dieser Vorhersagung s. *Süsk.* in *Flatt's* Mag. VII, 181 f. — V. 22. *προσλαβόμενος*] *nahm ihn* bei der Hand, wie einer thut, der mit dem andern reden will,

oder *nahm ihn zu sich*, bei Seite. ἤρξατο] vgl. 11, 7. ἐπιτιμᾶν] *nachdrücklich zureden, abmahnen.* ἵλεώς σοι] sc. ἔστω ὁ θεός, *Gott sei dir gnädig, Gott bewahre*, Dii meliora: allgemeiner Wunsch, dass etwas Schlimmes nicht geschehen möge. οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο] in bestimmter Beziehung auf das eben gefürchtete Uebel, aber nicht Wunsch, sondern zuversichtliche Hoffnung, das Fut. als solches genommen. — V. 23. στραφείς] *ihm* (mit Abscheu) *den Rücken wendend.* ὕπαγε κτλ.] *weiche hinter mich*, mir aus den Augen (vgl. 4, 10.), *Satan*, d. h. du, der du einem Satan, Verführer = σκάνδαλον (13, 41.) gleich bist. ὅτι οὐ φρονεῖς κτλ.] Das Gegentheil in praktischer Hinsicht von dem, was oben V. 17. in theoret. Hinsicht zu seinem Lobe gesagt war. φρονεῖν von sittlicher Gesinnung, Bestrebung, vgl. Röm. 8, 6 f.: φρόνημα τῆς σαρκός = ἔχθρα εἰς θεόν. — τὰ τοῦ θεοῦ] *die Zwecke Gottes; τὰ τῶν ἀνθρ.] die Zwecke der Menschen*, sinnliche, selbstsüchtige Zwecke. Die Selbstsucht des P. bestand darin, dass er das irdische Leben J., sein Fleisch, mehr liebte, als den durch ihn zu vollziehenden Willen Gottes. — V. 24. Vgl. 10, 38. ὀπίσω μου ἐλθεῖν] *mir nachfolgen*, mein Nachfolger seyn. ἀπαρνεῖσθαι ἑαυτόν] *sich verleugnen*, sein (irdisches) Selbst aufgeben, im Handeln nicht berücksichtigen; nur h. und in den Parallelstellen. κἀκολουθείτω μοι] et (hoc pacto) me sequatur (*Fr. Kuin.*); es ist aber wie 10, 38. vom Nachfolgen auf dem Wege des Leidens zu verstehen (Hebr. 12, 2. *Bez.*) *Theoph. Euthym.* vom ganzen sittlichen Wandel J. — V. 25. Vgl. 10, 39. — V. 26. Grund, warum man sein irdisches Leben nöthigenfalls aufzuopfern hat. τὸν κόσμον ὅλον] alle irdische Güter, wozu auch das Leben gehört. τὴν ψυχὴν αὐτοῦ] *sein* (besseres, ewiges) *Leben.* Luk. ἑαυτόν, sein besseres Selbst. ἤ] *oder*, um einen andern (obschon ähnlichen) Grund anzuführen. ἀντάλλαγμα] *Tauschmittel, Kaufpreis*, Lösegeld. Sinn: was kann der Mensch von allen irdischen Gütern geben, um damit das Heil seiner Seele zu erkaufen? Es ist unschätzbar. Ueber das Heil der Seele aber wird entschieden in dem Gerichte, das der Messias halten wird, von welchem daher V. 27. die Rede ist. Die andern Evv. vermitteln den Zusammenhang mehr durch den Gedanken (Matth. 10, 32 f.), der Messias werde diejenigen, die ihn verleugnet, bei seiner Wiederkunft ebenfalls verleugnen. ἐν τῇ δόξῃ κτλ.] *in* (versehen mit) *der Herrlichkeit seines Vaters*, der siegreichen Machtvollkommenheit, die ihm der Vater verliehen hat, wozu auch die Begleitung der Engel, der Werkzeuge der göttlichen Macht, gehört. τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ] wozu insbesondere auch die Treue oder Untreue im Bekenntnisse gehört. — V. 28. Um den Gedanken des Gerichts den Jüngern näher ans Herz zu legen, kündigt J. es ihnen als nahe bevorstehend an. Nach der Darstellung des Matth. würde er h. eine persönliche Zukunft, wie die Cap. 24. geschilderte, in einem bestimmten Zeitpunkte und sichtbar erfolgend, von sich aussagen und somit den Chiliasmus rechtfertigen; allein nach Luk. und Mark. sagte er bloss die Zukunft seines Reiches vorher. τῶν ὧδε ἑστώτων] besser als ἑστηκότων, welches die gewöhnl. Form ist. Eine andere LA. vieler Codd. ist: τινὲς ὧδε ἑστῶτες; ein Cod. *Matth.* hat τῶν ὧδε ἑστῶτες, was *Fr.* vor-

20, 23. begünstigt; allein man begreift nicht, wie δέειν = κρατεῖν, eher, wie λύειν = ἀφιέναι seyn könne, vgl. λύειν ἁμαρτίαν LXX Jes. 40, 2. Die Erklärung nach dem aram. אֲסַר, *binden*, *verwehren*, *verbieten* (Dan. 6, 8. אֱסָר Verbot) und שְׁרָא, *lösen*, *erlauben*, *zulassen* (vgl. *Lightf.* u. *Buxt.* lex. talm.) führt auf eine dem Petrus verliehene sittliche Gesetzgebungsmacht, was nicht zu 18, 18. passt, es sei denn, dass man das *verwehren* und *zulassen* auf Menschen und deren kirchliche Ausschliessung oder Zulassung bezieht. Vielleicht hat man sich doch über die sprachliche Schwierigkeit wegzusetzen und an die hergebrachte Erklärung zu halten. ἐπὶ τῆς γῆς] in der menschlichen Gemeinschaft. ἐν τοῖς οὐρανοῖς] im ewigen Reiche Gottes, vor Gott, nach seinem Willen, d. h. ewig gültig. — Uebrigens besteht der Vorzug des P. bloss darin, dass ihm diese Macht zuerst ertheilt worden ist; 18, 18. erhalten sie auch die übrigen Apostel. — V. 20. διεστείλατο] *gebot*, hier nach dem Zusammenhange s. v. a. verbot. Ueber den Grund dieses Verbotes s. Anm. z. 8, 4. Die LA. ἐπετίμησεν ist wahrsch. aus den andern Evv. herübergetragen. Ἰησοῦς ist h. unpassend, fehlt in sehr vielen Zeugen, und ist wahrsch. durch Gedankenlosigkeit der Abschreiber hereingekommen.

V. 21—28. folgt als zweiter Theil dieses Stückes, eine Eröffnung J. über seinen Tod, wobei P. sehr in Schatten tritt. In dieser Zusammenstellung der ersten entschiedenen Anerkennung J. und der Voraussagung seines Todes liegt viel Sinn. — V. 21. ἀπὸ τότε ἤρξατο] vgl. Anm. z. 4, 17. ὅτι δεῖ] *dass er müsse*, vermöge einer innern sittlichen und äussern Schicksals-Nothwendigkeit. ἀπό] ist nicht ganz so viel als ὑπό, das auch steht (17, 12.); jenes gibt an, *woher* das Leiden kommt; dieses, *wodurch* es bereitet wird. τῶν πρεσβυτέρων κτλ.] Umschreibung des Synedriums, vgl. 2, 4. J. bestimmte Vorhersagung seines Todes und seiner Auferstehung, besonders der letztern, ist von Vielen (*Wolfenb. Fragm. Paul. Str.* u. A.) als unglaublich und ungeschichtlich angesehen worden. Der Hauptgrund ist, dass die Jünger und Freunde J. seine Auferstehung gar nicht erwarten; seinen Leichnam einbalsamiren oder es noch thun wollen; als sie das Grab leer finden, verlegen oder betroffen sind (Joh. 20, 2. Luk. 24, 12.); die Kunde von der Erscheinung des Auferstandenen als ein Mährchen ansehen (Luk. 24, 11.) und Manche fortwährend daran zweifeln (Joh. 20, 23. Matth. 28, 17.). Diess aber ist selbst in dem Falle undenkbar, wenn sie J. Vorhersagung nicht verstanden hätten (Mark. 9, 22.); denn die Erinnerung und das Verständniss hätte ihnen doch beim Eintreffen derselben kommen müssen. Joh. 20, 9. wird auch die Thatsache, dass die Jünger die Auferstehung nicht erwarteten, deutlich eingestanden und ihr Mangel an Schrifterkenntniss als einziger Grund davon angegeben. Nämlich Joh. hat ausser der erst späterhin auf die Auferstehung gedeuteten Rede 2, 19. und einer dunkeln Andeutung 10, 17 f. keine solche Vorhersagung. Die bildliche Deutung unsrer und ähnlicher Stellen (*Herder* v. Erlös. S. 133 f., ein Ungen. in *Eichh.* A. Bibl. VII, 1042.) ist unzulässig. — Für die buchstäbliche Wahrheit dieser Vorhersagung s. *Süsk.* in *Flatt's* Mag. VII, 181 f. — V. 22. προσλαβόμενος]

nahm ihn bei der Hand, wie einer thut, der mit dem andern reden will, oder *nahm ihn zu sich*, bei Seite. ἤρξατο] vgl. 11, 7. ἐπιτιμᾶν] *nachdrücklich zureden, abmahnen.* Ἵλεώς σοι] sc. ἔστω ὁ θεός, *Gott sei dir gnädig*, *Gott bewahre*, Dii meliora: allgemeiner Wunsch, dass etwas Schlimmes nicht geschehen möge. οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο] in bestimmter Beziehung auf das eben gefürchtete Uebel, aber nicht Wunsch, sondern zuversichtliche Hoffnung, das Fut. als solches genommen. — V. 23. στραφείς] *ihm* (mit Abscheu) *den Rücken wendend.* Nach Mark. 8, 33. hätte er sich gewendet, um von den andern Jüngern gehört zu werden. ὕπαγε κτλ.] *weiche hinter mich*, mir aus den Augen (vgl. 4, 10.), *Satan*, d. h. du, der du einem Satan, Verführer = σκάνδαλον (13, 41.) gleich bist. ὅτι οὐ φρονεῖς κτλ.] Das Gegentheil in praktischer Hinsicht von dem, was oben V. 17. in theoret. Hinsicht zu seinem Lobe gesagt war. φρονεῖν von sittlicher Gesinnung, Bestrebung, vgl. Röm. 8, 6 f.: φρόνημα τῆς σαρκός = ἔχθρα εἰς θεόν. — τὰ τοῦ θεοῦ] *die Zwecke Gottes; τὰ τῶν ἀνθρ.*] *die Zwecke der Menschen*, sinnliche, selbstsüchtige Zwecke. Die Selbstsucht des P. bestand darin, dass er das irdische Leben J., sein Fleisch, mehr liebte, als den durch ihn zu vollziehenden Willen Gottes. — V. 24. Vgl. 10, 38. ὀπίσω μου ἐλθεῖν] *mir nachfolgen*, mein Nachfolger seyn. ἀπαρνεῖσθαι ἑαυτόν] *sich verleugnen*, sein (irdisches) Selbst aufgeben, im Handeln nicht berücksichtigen; nur h. und in den Parallelstellen. — V. 25. Vgl. 10, 39. — V. 26. Grund, warum man sein irdisches Leben nöthigenfalls aufzuopfern hat. τὸν κόσμον ὅλον] alle irdische Güter, wozu auch das Leben gehört. τὴν ψυχὴν αὐτοῦ] *sein* (besseres, ewiges) *Leben.* Luk. ἑαυτόν, sein besseres Selbst. ἢ] *oder*, um einen andern (obschon ähnlichen) Grund anzuführen. ἀντάλλαγμα] *Tauschmittel*, *Kaufpreis*, Lösegeld. Sinn: was kann der Mensch von allen irdischen Gütern geben, um damit das Heil seiner Seele zu erkaufen? Es ist unschätzbar. Ueber das Heil der Seele aber wird entschieden in dem Gerichte, das der Messias halten wird, von welchem daher V. 27. die Rede ist. Die andern Evv. vermitteln den Zusammenhang mehr durch den Gedanken (Matth. 10, 32 f.), der Messias werde diejenigen, die ihn verleugnet, bei seiner Wiederkunft ebenfalls verleugnen. ἐν τῇ δόξῃ κτλ.] *in* (versehen mit) *der Herrlichkeit seines Vaters*, der siegreichen Machtvollkommenheit, die ihm der Vater verliehen hat, wozu auch die Begleitung der Engel, der Werkzeuge der göttlichen Macht, gehört. τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ] wozu insbesondere auch die Treue oder Untreue im Bekenntnisse gehört. — V. 28. Um den Gedanken des Gerichts den Jüngern näher ans Herz zu legen, kündigt J. es ihnen als nahe bevorstehend an. Nach der Darstellung des Matth. würde er h. eine persönliche Zukunft, wie die Cap. 24. geschilderte, in einem bestimmten Zeitpunkte und sichtbar erfolgend, von sich aussagen und somit den Chiliasmus rechtfertigen; allein nach Luk. und Mark. sagte er bloss die Zukunft seines Reiches vorher. τῶν ὧδε ἑστώτων] besser als ἑστηκότων, welches die gewöhnl. Form ist. Eine andere LA. vieler Codd. ist: τινὲς ὧδε ἑστῶτες; ein Cod. *Matth.* hat τῶν ὧδε ἑστῶτες, was *Fr.* vor-

zieht, als das Ursprüngliche, woraus die übrigen LAA. entstanden seien. γεύεσθαι θανάτου] Rabb. Syr. Arab. Redensart, der Tod als ein Becher gedacht (*Gesen.* in *Rosenm.* Rep. I, 131.). ἐρχόμενον ἐν τ. βασ.] viell. st. εἰς τ. β. (10, 16.); will man diess aber nicht: *in seinem Reiche, seinem Königthum, seiner Königswürde*, vgl. V. 27. ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ, Luk. 23, 42. wie hier. Luk. 9, 27. mildert den Ausdruck: ἕως ἂν ἴδωσι τὴν βασ. τ. θ. — Es folgt nun die Verklärung J., ein symbolisches Vorspiel seines Todes.

Cap. XVII, 1—13.

Verklärung Jesu.

Bei den beiden andern Evangg. in derselben Folge: Joh. schweigt darüber. — V. 1. μεθ' ἡμέρας ἕξ] *nach* 6 *Tagen*, näml. nach jener Unterredung. Luk. 9, 28. gibt abweichend 8 Tage an, wie Manche glauben, bloss durch verschiedene Berechnung, indem er den Tag der Unterredung und der Verklärung mitzähle. J. nimmt seine drei vertrautesten Jünger mit sich, vgl. 26, 37. Luk. 8, 51., und lässt die übrigen zurück. ὄρος ὑψηλόν] *einen* (nicht weiter bestimmten) *hohen Berg;* Luk. τὸ ὄρος, *den* (bekannten) *Berg*, oder *das Gebirg* (vgl. 5, 1.). Wahrscheinlicher war es der Berg bei Paneas (mons Paneus), als der Thabor, den die Legende angibt. Der Zweck war nach Luk.: um zu beten; auch geschah nach ihm die Verklärung während des Betens. — V. 2. μετεμορφώθη] *ward verwandelt*, eigentl. erhielt eine andere μορφή, Gestalt, aber h. bloss ein anderes Ansehen (εἶδος τοῦ προσώπου Luk.); die Form seines Körpers blieb, und nur die Beleuchtung war eine andere; ja, auch seine Kleider leuchteten (was auf eine äussere, nicht innere Quelle des Lichts führt); er erschien in δόξα, Klarheit, näml. himmlischer. (Luk. 9, 32. braucht dieses Wort von J. selbst und V. 31. von den neben ihm erscheinenden grossen Verstorbenen.) Somit werden wir auf etwas der sonst (Joh. 12, 16. 23. 17, 5. 22. 24. 2 Cor. 3, 18.) Christo beigelegten δόξα Aehnliches geführt: diese ist durch seinen Tod und Gehorsam bedingt, und auch h. wird er in Beziehung auf seinen Tod (ἔξοδος Luk. 9, 31.), nach der Eröffnung über denselben (Matth. 16, 21.) und bei einer andächtigen Gemüthserhebung zu Gott (Luk. 9, 1.) verklärt. Nur ist sonst die Klarheit J. eine geistige und himmlische, h. aber eine leibliche und irdische, eine solche, wie man nach alttest. Begriffen der Umgebung Gottes lieh (Ps. 104, 2.), wovon der Wiederschein auf das Angesicht Mose's fiel (2 Mos. 34, 29.). Man kann diese Verklärung J. ein Vorspiel oder Sinnbild oder einen sichtbaren Reflex jener geistigen und himmlischen nennen. — V. 3. Den Jüngern *erscheinen* (ὤφθησαν) Mose und Elia, wie sie mit J. redeten. Aber nicht auf dem Wege der Vision (*Herder*, *Gratz*); denn alle drei sehen die Erscheinung, J. selbst hat daran Antheil, und der ganze Vorfall knüpft sich unmittelbar an die folg. natürliche Geschichte an. Auch nicht auf dem Wege des Traumes (*Gabler* neuest. theol. Journ. I, 1. S. 505 f. *Rau* symbola ad illustrandam Evv. de meta-

morphorsi J. C. narrationem. Erl. 1797. *Kuin.*), obschon nach Luk. 9, 32. die Jünger in Schlaf versunken waren (vgl. d. Anm. z. d. St.); denn die Evangg. stellen den Vorgang als einen wirklichen dar, und J. spricht V. 9. von einem *Gesichte* (was jedoch nicht s. v. a. Vision ist, vgl. AG. 7, 31.). Ueber die Verbindung des Messias mit Elia und Mose s. bibl. Dogm. §. 197. — V. 4. Petrus, der leicht Entzündliche und Rasche, findet den glänzenden Zustand, in welchem er sich mit J. und dieser himmlischen Gesellschaft findet, sehr erwünscht: „Es ist gut, dass wir hier sind" — *ἡμᾶς* von Allen verstanden, nicht bloss von den Jüngern, sofern sie den 3 Verehrten Dienste leisten konnten (*Paul.*) — und er will diesen Zustand festhalten dadurch, dass er mit seinen Mitjüngern den Dreien Hütten bauen will, damit sie sich wohnlich einrichten können — der Wunsch eines kindlich-selbstsüchtigen Herzens (vgl. 16, 22.), nach Luk. und Mark. ein Missgriff: „er wusste nicht was er sagte". — V. 5. „Eine Wolke" — nach Matth. erleuchtet, *νεφέλη φωτός*, gewöhnl. T. deutlicher: *φωτεινή* — „*überschattete sie*", näml. die Jünger (wie aus Luk. 9, 34. deutlich, wo *αὐτούς* von *ἐκείνους*, J. von den beiden Andern, unterschieden ist, welche in die Wolke hineingehen; fälschlich bezieht es *Fr.* auf diese, *Kuin.* nach *Cleric.* auf alle Gegenwärtigen). Diese Lichtwolke ist unstreitig im Sinne der Evangg. etwas Wunderbares, nicht eine von der Sonne beschienene Nebelwolke (*Paul.*) oder eine Gewitterwolke; und die daraus kommende Stimme eine göttliche, wie 3, 17., mit welcher sie bis auf die aus 5 Mos. 18, 15. hinzugefügten Worte „ihn höret" — eins ist; nicht der Ruf der beiden Unbekannten (*Paul.*), was auf eine geheime Maschinerie der evangel. Geschichte führen würde; nicht ein Donnerschall (vgl. Joh. 12, 28.). — V. 9. *τὸ ὅραμα*] = Mark. 9, 9.: *ἃ εἶδον*, Luk. 9, 36.: *ὧν ἑωράκασιν*; vgl. Anm. z. V. 3. *ἐκ νεκρῶν*] = *ἀπὸ τῶν νεκρῶν* 14, 2. Die Weglassung des Artikels ist in dieser Formel sehr gewöhnlich. — Was den Grund dieses Verbotes (welches Luk. nicht hat, dagegen bemerkt, dass die Jünger damals von der Sache geschwiegen) betrifft; so sind davon verschiedene Vorstellungen, nach Massgabe der Ansicht von der ganzen Erzählung, möglich, vgl. 8, 4. Diese Ansicht ist 1) die buchstäblich gläubige, 2) die natürlich erklärende, 3) die mythische. Die zweite ist unexegetisch (s. d. Anm. z. V. 3—5.), und löst die ganze Erzählung in bedeutungslose Täuschung auf. Die erste und dritte unterscheiden sich nur in der Art der Einreihung des exegetischen Resultates in die Natur und Geschichte. Die erste, kindlich-anschaulich, unbewusst-symbolisch gefasst, gehört in den Vorhof des christl. Glaubens, ist wenigstens nicht für den geistigen Standpunkt johanneischer Christen (vgl. Anm. z. V. 2.); will man sie hingegen in die dogmat. Metaphysik der Person J. einreihen, so streift sie in das Gebiet des Doketismus (*Olsh.* Theorie einer allmähligen Verklärung der Leiblichkeit J.). Die dritte (am freiesten von *Strauss* II, 263 f. gefasst) hat hinreichende alt- und neutest. Analogien für sich (s. oben, wozu noch nach *Strauss* die Vergleichung von 2 Mos. 24, 1. 9—11. 16—18. zu fügen), hängt aber mit einer kritischen Ansicht von den Evv. zusammen, nach welcher sie sehr weit von der

Geschichte abstehen. — Den Bericht des Luk. sehen Manche für ursprünglicher, weil anschaulicher, an; dagegen aber macht *Strauss* gegründete Einwendungen. — V. 10—13. haben nur Matth. und Mark. — V. 10. *τί οὖν οἱ γραμματεῖς κτλ.*] Die Frage: „warum sagen die Schriftgelehrten" u. s. w. erhält erst ihre rechte Bedeutung durch ihre Veranlassung und Beziehung; und diese ist durch *οὖν* angedeutet. Es fragt sich also, worauf sich dieses bezieht. Die natürlichste Beziehung ist die auf J. vorhergehende Rede: „du verbietest uns von diesem Gesichte des Elia zu reden: warum nun sagen" u. s. w., d. h. welchen Grund hast du zu verbieten von der Erscheinung des Elia zu reden, da ja dieser nach der gewöhnl. Meinung erwartet wird (*Cappell. Kuin.*)? Allein zu der so gefassten Frage passt nicht die Antwort J., die sich gar nicht auf die eben geschaute Erscheinung des Elias bezieht: es müsste denn seyn, dass er den Irrthum der Jünger, als hätten sie Elias gesehen, auf sich beruhen lassen und sie davon ablenken wollte — eine sehr bedenkliche Annahme. *Fr.* verbindet so: „warum nun wird gelehrt, Elia müsse kommen (und Alles wiederherstellen, V. 11.), da doch Elia nicht geblieben ist"? Allein diese Verbindungsweise hat das Schwierige, dass der Hauptpunkt der Frage erst aus der Antwort J. ergänzt werden muss; und auch so passt diese nicht. Am natürlichsten erscheint die Frage, wenn sie von dem Vermissen der Erscheinung des Elias ausgeht und einen Zweifel gegen J. Messianität enthält, wozu dann auch dessen Antwort sehr gut passt, indem sie das vermisste Erforderniss in der Erscheinung des Täufers nachweist. Dann aber gehört die ganze Unterredung nicht hieher, und ist von Matth. und seinem Nachtreter Mark. durch unrichtige Combination hieher gestellt worden (*Strauss* II, 267.). *πρῶτον*] *vor allen Dingen*, hier s. v. a. zuvor, ehe das Reich Gottes kommt. — V. 11. J. bestätigt die Lehre der Schriftgelehrten, da sie sich auf Mal. 3, 23 f. (4, 5 f.) gründet. Er fügt noch zur Ergänzung hinzu: *καὶ ἀποκαταστήσει πάντα,* was aus Mal. 3, 24: „er wird der Väter Herz zu den Söhnen wenden und der Söhne Herz zu ihren Vätern" (vgl. Luk. 1, 17.) und 3, 1.: „dass er den Weg bereite vor mir her" (vgl. Luk. 2, 26 f.) entlehnt und etwas erweitert ist. Die *ἀποκατάστασις πάντων* AG. 3, 21. ist eigentl. das Werk des Messias, und dem Elia kann nur eine Vorbereitung dazu zugeschrieben werden. Die Juden erwarteten von ihm eine Lustration, die Zurückführung der ממזרים zur Gemeinde, die Zurückgabe des Mannagefässes, des Stabes Aarons u. dgl. (*Lightf.* z. d. St. bibl. Dogm. §. 197.). Aber die Vorstellung der Jünger, dass Elias selbst in leibhafter Wirklichkeit erscheinen werde, bestätigt J. nicht, sondern findet die Erfüllung der Weissagung Maleachi's im Auftritte Johannes d. T., indem er es zugleich beklagt, dass man ihn verkannt und mit verbrecherischer Willkür an ihm gehandelt habe, so wie es auch ihm selbst widerfahren werde. *ποιεῖν ἔν τινι*] *an Jemand handeln*, *einem etwas anthun;* ungriechisch (1 Mos. 40, 14. Luk. 23, 31.). *ὅσα ἠθέλησαν*] *was sie wollten*, mit Willkür, Leidenschaft, nicht was sie sollten.

Cap. XVII, 14—21.

Heilung des Mondsüchtigen.

Alle 3 Evv. berichten diesen sich unmittelbar an den vorigen anschliessenden Vorfall. — V. 17. Als J. mit den 3 Jüngern vom Berge herab (Luk. 9, 37.) kam — nach Luk. am andern Tage —, fand er seine übrigen Jünger bei einer Volksmenge, unter welcher der Vater eines Knaben vergeblich von ihnen Heilung gesucht hatte. *γονυπετῶν αὐτόν*] richtige LA. statt *αὐτῷ* (der Accus. kommt auch Mark. 1, 40. 10, 17. vor). — V. 15. *σεληνιάζεται*] vgl. 4, 24. Nach allen Merkmalen war der Kranke epileptisch (Matth. 15.: *πολλάκις πίπτει εἰς τὸ πῦρ κτλ.*; Luk. 9, 39.: *σπαράσσει αὐτὸν μετὰ ἀφροῦ*, V. 42.; Mark. 9, 18.: *ῥήσσει αὐτόν, καὶ ἀφρίζει, καὶ τρίζει τοὺς ὀδόντας*): nach Mark. 9, 17. war er zugleich stumm; ob fortwährend oder periodisch? ist zweifelhaft. Diese Krankheit aber schreiben alle drei (Matth. 18. Luk. 39. Mark. 16.) einem Dämon zu; und die Heilung geschieht durch Austreibung desselben. *κακῶς πάσχει*] *leidet sehr*. Die LA. *ἔχει* ist schwach bezeugt und durch Irrthum (*Griesb.*) oder Absicht, weil man den Ausdruck *κ. π.* als pleonastisch ansah (*Fr.*), entstanden. — V. 17. *ὦ γενεὰ ἄπιστος κ. διεστραμμένη*] Letzterer Ausdruck ist aus 5 Mos. 32, 5. entlehnt. *ἄπιστος* ist, wie *ὀλιγόπιστος* 14, 31., auf die *πίστις* als thatkräftiges Vertrauen (V. 20.) zu beziehen. Die Anrede geht unstreitig auf die Jünger, nicht, wie die Alten wollen, auf den Hülfesuchenden und die Juden überhaupt. J. tadelt ihren Mangel an Selbstständigkeit, ihre Abhängigkeit von ihm, da er doch bald von ihnen scheiden müsse (*ἕως πότε ἔσομαι μεθ' ὑμῶν*;), und dass sie seine Geduld und Nachsicht so oft auf die Probe setzten (*ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν*). — *φέρετε κτλ.*] ist nicht, wenigstens nicht allein (Luk. 9, 41. *προσάγαγε*), auf den Vater zu beziehen, sondern auf ihn und die Umstehenden, oder auch auf die Jünger, was das Natürlichste ist. — V. 18. *ἐπετίμησεν αὐτῷ*] *bedräuete ihn*, befahl ihm nachdrücklich auszufahren, wies ihn, der freveInd in fremdes Gebiet eingeschritten war, in seine Schranken zurück, vgl. 8, 26. 16, 22. *αὐτῷ* beziehen Manche auf den Dämon: möglich, nicht wegen Luk. 9, 42. Mark. 9, 25., sondern weil das Pron. wohl dem Nom. vorhergehen kann; besser aber auf den Kranken, nach einer in der Dämonologie begründeten Verwechselung des Besessenen mit dem Dämon (Mark. 5, 10.) *Win.* S. 127. — Luk. 9, 42., besonders aber Mark. 9, 20 f. ist h. umständlicher, als Matth. — V. 20. *ἀπιστίαν*] *ὀλιγοπιστίαν*, was *Lachm.* nach Codd. Verss. u. *Orig.* aufgenommen, halten *Griesb. Matth.* u. A. für erleichterndes Interpretament; allein ich möchte fast das Umgekehrte annehmen: *ὀλιγ.* scheint unpassend zu seyn, da J. im Folg. sagt, schon ein *wenig Glaube* sei hinreichend, in der That aber meint er damit etwas anderes als *ὀλιγ.* d. i. Kleinglauben. — Als Grund des Unvermögens der Jünger gibt J. Mangel an Glauben an; *denn* mit Glauben vermöge man alles: so hängt die Rede gut zusammen. *Glaube* ist h. das Vertrauen mit der Hülfe Gottes, durch die von ihm im Gebete erflehete Kraft Wunder thun zu können. *Berge versetzen*

עקר הרים (1 Cor. 13, 2.) heisst bei den Rabbinen *Grosses vollbringen* (*Buxt.* lex. talm. p. 1653.): J. spricht also bildlich und nicht von körperlicher Einwirkung auf die Körperwelt; vgl. jedoch 21, 21 f. — V. 21. *τοῦτο τὸ γένος*] verstehen *Euthym. Fr.* von allen Dämonen überhaupt, im Gegensatze gegen die Berge; *Grot.* besser von einer besondern (schlimmen) Art von Dämonen, wozu der h. ausgetriebene gehörte; der Ausdruck wäre wenigstens im ersten Falle sonderbar. Eigenthümlich erklärt ihn *Sieffert* (erst. kan. Ev. S. 100.) von der *ἀπιστία*; ganz sonderbar *Theile* in *Win.* exeg. Stud. I, 89. von den Aposteln „diese Art von Menschen geht auf weiter nichts aus, als auf Fasten und Beten." *ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ*] nicht als Diätmittel für die Dämonischen (*Paul.*), sondern als Stärkungsmittel des wunderwirkenden Glaubens. — Nun folgt dem Plane des Ev. gemäss noch eine Vorhersagung des Todes J.

Cap. XVII, 22. 23.

Vorhersagung des Todes Jesu.

Olsh. sieht diese VV., welche alle 3 Evv. haben, als Schlussverse an; aber sie bilden ein eigenes Stück, besonders bei Matth. u. Mark. Dass die Evangg. J. diese Eröffnung nach 16, 21. nicht nur hier, sondern auch 20, 17 f. wiederholen lassen, thun sie, damit die Aufmerksamkeit der Leser auf diesen tragischen Ausgang hingerichtet bleibe. Sonderbar aber, dass diese Vorhersagung etwas unbestimmter ist, als 16, 21. — V. 22. *ἀναστρεφομένων κτλ.*] *Als sie* (nach der vorigen Begebenheit eine Zeitlang) *in Galiläa herumzogen.* Anders Luk. 9, 43., der die Rede in einen bestimmten, unmittelbar folgenden Zeitpunkt setzt. *παραδίδοσθαι*] vgl. 4, 12. 10, 17. *εἰς χεῖρας ἀνθρώπων*] unbestimmt *in* gewisser *Menschen Hände*, einer feindlichen Gewalt. — Das folgende sonderbare Wunder dient zur Erweckung einer höhern Vorstellung von J.

Cap. XVII, 24 — 27.

Vom Stater im Maule des Fisches.

Allein bei Matth. — V. 24. *οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες*] die Einnehmer der Doppeldrachmen, d. i. des halben Seckels (denn nach *Joseph.* Antt. III, 8, 2. enthielt der damalige jüdische Seckel 4 attische Drachmen, wogegen die LXX, wenn sie שֶׁקֶל durch *δίδραχμον* geben [1 Mos. 23, 15. Jos. 7, 21.], der alexandr. Rechnung folgen): der Tempelabgabe, welche nach dem Vorgange von 2 Mos. 30, 13. 2 Kön. 12, 4. 2 Chron. 24, 6. damals von den Juden entrichtet wurde (*Joseph.* a. O. XVIII, 9, 1.). Der Plur. ist h. passend, weil von wiederholter Einnahme die Rede ist; in der Frage der Einnehmer an Petrus aber nicht so, weil J. doch immer nur *einen* h. Seckel entrichtete; es müsste denn seyn, dass sie von ihm die Abgabe auch für seine Jünger forderten; aber J. bezahlt nur für den Petrus. — V. 25. *προέφθασεν*] *kam ihm zuvor*, d. h. redete eher von der Sache, als P. davon angefangen hatte, entweder

(und das ist sicher die Meinung des Evang.) in Folge eines höhern Wissens, oder einer zufälligen, dem P. unbewussten Wahrnehmung. τέλη] *Zölle* = vectigalia. κῆνσον] *Steuer*, *Kopf-* oder *Grund-St.*, welche in Folge des Census (woher das Wort) gegeben wird, s. v. a. φόρος, tributum, oder ἐπικεφάλαιον. — τῶν υἱῶν αὐτῶν] *den königlichen Söhnen* oder Gliedern der königl. Familie. τῶν ἀλλοτρίων] *den* der königl. Familie *Fremden*, den Unterthanen. ἐλεύθεροι] h. *steuerfrei*. Der Schluss von dieser in den weltlichen Staaten geltenden Regel auf J., dass er näml. als Gottes Sohn von der an Gott, den theokrat. König zu entrichtenden Steuer frei sei, ist zwar exegetisch ganz klar, aber schwer zu rechtfertigen, indem J. ja kein weltlicher Messias seyn wollte, auch das Gesetz nicht aufhob, sondern sich demselben unterwarf. Allerdings that er es mit freiem Willen, aber so, wie man sich jeder sittlichen Nothwendigkeit mit Freiheit zu unterwerfen hat. Nun aber scheint es, als ob er die Raschheit, mit der P. die Frage der Einnehmer bejaht hatte, zurechtweisen und ihm zu verstehen geben wollte, eigentl. brauche er die Abgabe nicht zu zahlen, und er wolle es nur aus Herablassung thun, um keinen Anstoss zu geben (σκανδαλίζειν), so wie man in Ansehung beliebiger Dinge zu thun verpflichtet ist (Röm. 14, 21.). Nach *Olsh.* will J. seine Erhabenheit über die alttest. Tempelverfassung geltend machen (man kann vergleichen 12, 8.: der Menschensohn ist Herr des Sabbaths); allein so wahr er die Macht und das Recht hatte dieselbe aufzuheben (obschon nicht tumultuarisch), so gewiss war er verpflichtet, die Bedingungen derselben zu erfüllen, so lange sie noch bestand. Indess ging J. Absicht vielleicht dahin, in P., der noch ganz im jüdischen Gesetzeswesen befangen war, den Gedanken zu wecken, dass dieses keine absolute Gültigkeit und er, J., gegen dasselbe nur eine mittelbare Verpflichtung habe, ohne dass er diesen Gedanken in voller Schärfe und Reinheit entwickelte. — V. 27. πορευθεὶς εἰς τὴν θάλασσαν] diese gewöhnl. Verbindung halte ich für einfacher, als diejenige, welche *Fr.* wegen ihrer angeblichen Einfachheit vorgezogen hat: πορευθείς, εἰς τὴν θάλασσαν βάλε ἄγκιστρον. — τὸν ἀναβάντα πρῶτον ἰχθὺν] *den ersten aufsteigenden* und die Angel anbeissenden *Fisch.* πρῶτον ist das Adject. ἆρον] *ziehe empor* mit der Angelschnur. Die collective Fassung von ἰχθὺν (*Paul.*) ist schon durch das πρῶτον unmöglich gemacht: wodurch die übrigen ausgeschlossen sind. καὶ ἀνοίξας — στατῆρα] *und wenn du dessen Mund aufgemacht haben wirst, wirst du einen Stater darin finden:* diese Erklärung ist die einzig mögliche. *Paul.* Erklärung: *wenn du ihm den Mund geöffnet haben wirst*, um die Angel herauszunehmen, *wirst du* durch Kauf *einen Stater dafür bekommen*, ist erkünstelt, um das Wunder wegzuschaffen; Niemand würde so reden, wenn von dem Verkauf eines Fisches für einen Stater die Rede wäre; das Oeffnen des Mundes für das Herausnehmen des Angels ist ein allzu unpassender Ausdruck. Noch gezwungener ist die jetzt von *Paul.* im exeg. Handb. für wahrscheinlicher gehaltene Erklärung: *wenn du den Mund* zum Ausrufen *wirst geöffnet haben*, wirst du auf der Stelle (so wird αὐτοῦ gefasst!) *einen Stater*

erhalten. (And. ähnliche künstelnde Versuche sind nicht der Anführung werth. S. *Paul.* exeg. Handb., *Eichhorn* Einleit. ins N. T. I, 486.) Dazu kommt noch der schwierige Umstand, dass in Kapernaum für einen geangelten, also mittelmässig grossen Fisch kein Stater (ungefähr ein Gulden) zu erhalten war; so viel würde man auch in unsren geldreichen Zeiten, selbst wo Fische sehr theuer sind, nicht dafür bekommen. Dagegen ist die gewöhnl. Erklärung auch nicht ohne Schwierigkeit. 1) das Wunder, sei es ein Wunder des Wirkens (dass J. es so gemacht habe, dass der Fisch mit dem Stater kommen musste), oder des Wissens (dass er es nur vorhergesehen), ist sehr unnöthig, da er wohl sonsther auf natürlichem Wege einen Stater erhalten konnte, und J. unwürdig, da er sonst für sich selbst seine Wunderkraft nicht in Anwendung bringt (vgl. 4, 4.). 2) das Wunder setzt etwas ganz Unmögliches voraus, näml. dass der Fisch das Stück Geld im Munde gehabt haben soll; denn wenn ein Fisch etwas verschluckt, so bleibt es nicht im Munde, sondern geht hinab in den Magen. 3) Gegen die Annahme eines Wunders spricht auch der Umstand, dass nicht, wie sonst, der Erfolg bemerkt wird, P. habe gethan und gefunden, wie J. geboten. — Das Ergebniss von Allem ist, dass vielleicht wenig neutest. Erzählungen von so vielen Schwierigkeiten gedrückt sind, wie diese, vgl. *Olsh.* ἀντὶ ἐμοῦ καὶ σοῦ] Indem *Fr.* dieses übersetzt: *anstatt meiner und deiner*, muss er eine Verwechselung oder Vermischung annehmen; allein ἀντί kann sehr wohl als Präpos. des Kaufes und Tausches genommen werden: *für mich und dich* (*Win.*).

Cap. XVIII.

Rangstreit der Jünger. Von der Versöhnlichkeit.

Dieses Stück ist bei den andern Synopt., Luk. 9, 46—50. Mark. 9, 33—50., viel kürzer, aber keineswegs ursprünglicher. Vgl. Anm. z. V. 5. — V. 1. Matth. lässt die Jünger J. die Frage vorlegen; nach Luk. 9, 46. hatten sie ihre Gedanken darüber unter einander getauscht. μείζων] — dem Sinne nach gleich μέγιστος (vgl. 11, 11.) — verstanden die Jünger unstreitig im weltlichen Sinne von der ersten Rang- und Machtstufe nach dem Messias, vgl. 20, 21. An sich ist es nicht unwahrsch., dass dieser Rangstreit der Jünger durch den oben 16, 18. dem Petrus ertheilten Vorrang veranlasst worden (*Chrysost.*); allein jenes Umstandes erwähnen Luk. und Mark. nicht, die doch auch diesen Streit anführen; sodann liegt zu viel Zeit dazwischen (vgl. bes. 17, 22.). ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ] weist auf das Vor. zurück: es geschah, als J. mit den Jüngern nach Kapernaum zurückgekehrt war. Die LA. ἡμέρᾳ hat zu wenig Zeugnisse für sich, um in Betracht zu kommen, sie würde aber ungefähr dasselbe besagen. Luk. 9, 46. bestimmt über die Zeit gar nichts. — V. 2. παιδίον] *Kind*, nicht, wie And. gewollt, *Knecht*. Er stellt es ihnen zum Vorbilde hin. — V. 3. ἐὰν μὴ στραφῆτε] = μετανοῆτε, euch *umwendet*, innerlich umwandelt, wiedergeboren werdet. ὡς τὰ παιδία] worin? Zunächst fasst J. den kindlichen Charakter überhaupt

auf. Kinder sind nicht gerade absolut unschuldig, aber doch noch nicht so verderbt und verhärtet, wie die Erwachsenen; auch tragen sie in sich die Empfänglichkeit, den Vervollkommnungstrieb und die Anspruchlosigkeit, welche die Bedingungen der Vervollkommnung sind. οὐ μὴ εἰσέλθητε κτλ.] J. stellt hiermit den allgemeinen Grundsatz für die Theilnahme am Reiche Gottes auf: erst V. 4. kommt er auf den vorliegenden Fall. ὅστις οὖν] *wer nun*, vermöge dieser allgemeinen Umwandlung. ταπεινώσῃ ἑαυτόν] hiermit stellt J. die Demuth der Kinder, mit welcher sie bewundernd, nacheifernd, gehorchend, zu Erwachsenen aufblicken, in Gegensatz mit der Rangsucht der Jünger, und belehrt diese, dass sie nur dadurch den ersten Rang im Reiche Gottes einnehmen können. Er gibt einen Rangunterschied in demselben zu, aber, weil dasselbe ein sittliches Reich ist, bloss einen sittlichen, der nur durch Selbstverleugnung — die höchste sittliche Tugend — gewonnen werden kann. Der sich selbst Verleugnende wird dem Wohle der Mitbrüder alle Opfer bringen: daher konnte wohl Mark. 9, 35. den Ausdruck brauchen: er werde Aller Diener seyn (vgl. Matth. 20, 28.).

V. 5. Indem J. das Kind wegen seines ganzen kindlichen Charakters seinen Jüngern zum Vorbilde hinstellt, fasst er, der Menschen- und Kinderfreund, die innigste Theilnahme für dasselbe; und empfiehlt ihnen dessen geistiges Heil. Nach Mark. und Luk. ist diese zweite Rede die einzige durch die Darstellung des Kindes veranlasste: offenbar unrichtig, da ja sonst diese Handlung keine Zwecke hätte (vgl. *Kern* v. Urspr. d. Ev. M. S. 77.). παιδίον τοιοῦτον ἕν] *ein solches Kind*, nicht einen bescheidenen Menschen von kindlicher Gesinnung (*Chrysost. Grot. Fr. Kern*). Was berechtigt zu dieser Erklärung, welche dem Worte Gewalt thut? Der Ausdruck μικρός V. 6. ist nicht nothwendig, wie 10, 42. zu verstehen. Luk. 9, 48., welcher ganz concret τοῦτο τὸ παιδίον setzt, zeugt bestimmt dagegen. Ist nicht der Gedanke, von einem Kinde gefasst, der tiefste und wichtigste, während er, nach der andern Beziehung, in diesem Zusammenhange, zwecklos ist? Diess gilt besonders von V. 6. Wozu soll es dienen, wenn die μικροί die Jünger selbst sind, vor der Verführung derselben zu warnen? Dasselbe gilt von V. 10. J. soll nach jener Erklärung die Jünger warnen, nicht die Jünger zu verachten!!. Endlich werden die μικροί V. 11—14. offenbar zu den Verlornen gerechnet, was zu den Jüngern, die schon gerettet sind, durchaus nicht passt. δέχεσθαι] sonst von der Aufnahme der Apostel (10, 14.), h. umgekehrt von der Aufnahme eines zu Bekehrenden und Erziehenden in die christliche Gemeinschaft durch einen Lehrer oder ältern väterlichen christlichen Freund. ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου] um es zum Glauben an mich zu erziehen, in meine Gemeinschaft einzuführen. — V. 6. Luk. liefert diese Rede abgerissen, 17, 2., so dass bei ihm τῶν μικρῶν τούτων beziehungslos ist. Vorangestellt ist der h. V. 7. folg. Gedanke. σκανδαλίζειν] das Gegentheil von δέχεσθαι: anstatt für ihre Bekehrung zu sorgen, sie irre im Glauben machen, ihnen Anlass geben zu sündigen, sie verführen. συμφέρει αὐτῷ] vgl. Anm. z. 5, 29. μύλος ὀνικός] ein *Esels-Mühlstein*, der Stein einer

Mühle, die nicht von einer Sklavin mit der Hand, sondern von einem Esel getrieben wird, ein grösserer Mühlstein. ἐν τῷ πελάγει τ. θαλάσσης] *in der Tiefe des Meeres*, in der hohen See, wo sie am tiefsten ist, nicht am Ufer. Es ist wohl nicht von einer Strafe die Rede — eine solche kannten die Juden nicht — sondern von einer Art aus dem Leben weggeschafft zu werden. — V. 7. οὐαί] Ausdruck des Beklagens und Anklagens. ἀνάγκη γάρ] Supplire den Gedanken: voll ist die Welt von Verführung: worauf dann passend folgt: denn es ist nothwendig, dass Verführungen geschehen (ἔρχεσθαι sich zutragen). Diese Nothwendigkeit ist nicht eine rein sittliche, von Gott gewollte, sondern eine in der menschlichen Natur gegründete, eine Frucht ihrer Sündhaftigkeit, aber auch ein Mittel, den Kampf der Sünde und der Tugend höher zu steigern. Diese Nothwendigkeit jedoch hebt die Strafbarkeit der Verführer nicht auf. Nun folgt V. 8. 9. mit unwesentlichen Veränderungen die 5, 29 f. dagewesene Rede, vermöge einer unpassenden Reminiscenz, da sie von Selbstverführung durch die Sinne handelt, h. aber von Verführung Anderer die Rede ist. Dagegen kehrt V. 10—14. zum vorigen Gegenstande zurück. — V. 8. αὐτά] ist wahrsch. Correctur des gut bezeugten, aber anstössigen αὐτόν. Wie man letzteres anstatt des erstern habe setzen können, begreift man nicht; wohl aber umgekehrt. καλόν] ungenau st. κάλλιον, wie auch oben συμφέρει unbewusst comparativ gebraucht ist (vgl. Luk. 17, 2.). Die Vergleichung ist erst später vor ἤ, als nachgebrachte Steigerung oder genauere Bestimmung zu denken („es ist gut ins Leben lahm oder als ein Krüppel einzugehen, *besser* als u. s. w.). Vgl. *Win.* S. 196 f. *Herm.* ad Vig. p. 884. χωλὸν ἢ κυλλόν] besser Luk. κυλλὸν ἢ χωλόν, weil κυλλόν sich auf die Hände bezieht. Vgl. Anm. z. 15, 30 f. — V. 9. μονόφθαλμον] Diess heisst im attisch. Dialekte *blindgeboren* an einem Auge; hier s. v. a. ἑτερόφθαλμος. S. *Lobeck* ad Phrynich. p. 136 sq.

V. 10. μὴ καταφρονήσητε] *verachtet nicht*, näml. in Beziehung auf ihr geistiges Heil, vernachlässigt nicht die Sorge für sie. οἱ ἄγγελοι αὐτῶν] *ihre Schutzengel*. Das A. T. kennt nur Schutzengel der Reiche, Dan. 10, 13. 20 f.; aber die spätern Juden nehmen auch solche für einzelne Personen an (*Targ. Jonath.* 1 Mos. 33, 10. 35, 10. 48, 16. *Eisenmenger* n. entd. Judenth. I, 389.) und so auch das N. T. (AG. 12, 7. ?). Dass nun die Schutzengel der Kinder das Angesicht Gottes allezeit schauen d. h. ihm nahe stehen (wie Diener eines Königs, 2 Kön. 25, 19.), will sagen, dass ihr Wohl Gott vorzüglich angelegen sei. Aber da J. Gott keine Parteilichkeit beimessen kann, auch nicht für unschuldige leibliche Kinder: so ist seine Rede nur als bildlicher Ausdruck des hohen Werthes der Kinder und der Wichtigkeit ihres geistlichen Heils zu nehmen. — V. 11. kann mit μὴ καταφρ. verbunden werden oder mit dem letzten Satze, so dass entweder die Jünger darum für das geistliche Wohl der Kinder sorgen sollen, weil es in J. Lebenszwecke liegt alles, was verloren ist, auch die Kinder, zu retten; oder dass deren Heil Gott am Herzen liegt, weil er Christum gesandt hat das Verlorne zu ret-

ten. Immer sind die Kinder zu den Verlornen gerechnet, mithin nicht als schlechthin unschuldig gedacht. Den Satz lassen einige wichtige Zeugen aus: andere schalten noch ein: ζητῆσαι καί, offenbar nach Luk. 19, 10.: daher ihn mehrere Kritiker für unächt und aus Luk. herübergenommen halten. Aber er kann kaum fehlen, da er die folgende Parabel einleitet. Hat man ihn vielleicht weggelassen, weil es anstössig war, dass die Kinder zu den Verlornen gerechnet werden? —

Die nun folg. Parabel hat Luk. 15, 4 f., nebst andern ähnlichen, nicht in ursprünglicherer Verbindung, als h.; denn die angegebene Veranlassung ist sehr allgemein und konnte willkürlich der dortigen Parabel-Sammlung vorgesetzt werden. — V. 12. ἐπὶ τὰ ὄρη] Es ist streitig, ob diess zu ἀφεὶς oder zu πορευθεὶς zu ziehen sei. Dem Streite gibt gar keinen Raum die alte LA. ἀφήσει (oder ἀφίησι) ἐπὶ τὰ ὄρη πορευθείς; sie steht zwar im Verdachte eine Correctur zu seyn, aber mit Unrecht, denn die gewöhnl. LA. mit dem Partic. ist besser griechisch. Im schlimmsten Falle ist diese LA. nebst einigen Ueberss. ein altes exeget. Zeugniss für die Verbindung, welche die richtigste zu seyn scheint, weil gegen die andere mit πορευθεὶς (wofür Cod. 70.: καὶ ἐπὶ τὰ ὄρη πορευθείς) die Stellung ist: es müsste heissen: πορευθεὶς ἐπὶ τ. ὄρη (wie bei *Chrysost.* in 5 von *Matthäi* verglichenen Codd.). Die Praepos. ἐπί ist h. gebraucht, wie 13, 2. 19, 28. Luk. 5, 25., und heisst einfach *auf*, nicht *über die Berge hin* (*Fr.*), was zu ἀφεὶς nicht passt. — V. 13. ἐὰν γένηται εὑρεῖν αὐτό] *wenn es geschieht, dass er* (suppl. αὐτόν) *es findet*, nach der bei Luk. häufigen Construction (s. Luk. 3, 21.). — V. 14. ἔμπροσθεν] erklärt *Fr.* zu künstlich von der himmlichen Rathsversammlung; es steht, wie das hebr. לפני u. בעיני, zur Bezeichnung des Urtheils; z. B. רָצוֹן לִפְנֵי יי 2 Mos. 28, 38., weil das Urtheil, Wohlgefallen oder Missfallen, sich im Angesichte, in den Augen ausdrückt. ἐν st. εἷς ist die älteste und gewiss richtige LA., der richtigen Erklärung zusagend. — Das Uebergewicht der Freude an dem Wiederfinden des Verlornen über die Freude an dem ungestörten Besitze des Nichtverlornen ist menschlich, und gilt nur für den augenblicklichen Wechsel der Gemüthsbewegung, nicht für die bleibende Gemüthsstimmung: daher kann dasselbe Gott eigentl. nicht beigelegt werden. J. sagt auch V. 14. bloss, Gott wolle, dass keines dieser Kleinen verloren gehe. Hingegen Luk. 15, 7. wird dieses Uebergewicht wirklich auf den Himmel übergetragen, aber natürlich nur in bildlicher Rede.

Die Rede von der Versöhnlichkeit V. 15—35. erscheint abgerissen, wenn man sie nicht auf die wahrsch. bei dem Rangstreite der Jünger vorgefallenen Beleidigungen beziehen darf. Die Beziehung auf die vorhergehende Warnung V. 10—14., selbst nach der gewöhnl. Erklärung, ist nicht möglich, weil da nicht von Beleidigung die Rede und nicht, wie V. 15 ff., ein Verhältniss zwischen Brüdern oder Mitchristen vorausgesetzt ist; die Beziehung auf die frühere Warnung V. 6 f. ist ebenfalls aus denselben Gründen nicht möglich, wiewohl Luk. 17, 3. dafür zeugt. Allein dieser Evang. liefert

dort nichts als ein verstümmeltes Bruchstück aus unsrem Evang. Vgl. Einl. ins N. T. §. 93. Anders wäre es freilich, wenn die Weglassung von *εἰς σέ* nach *ὁμαρτήσῃ* V. 15. und Luk. 17, 3. in einigen alten Zeugen zu billigen wäre. Dann würde sich dieser gute Zusammenhang mit V. 6. herstellen lassen: man solle sich zwar hüten Jemanden zur Sünde zu verführen, wenn er aber sündige, solle man ihm verzeihen. Allein gegen diese Weglassung, welche ohnehin nicht genug äusserlich beglaubigt ist, spricht die Frage des Petrus V. 21. und die Sache selbst, indem ja offenbar von persönlicher Beleidigung und Versöhnung die Rede ist. *καὶ* nach *ὕπαγε* ist gewiss unächt. *μεταξύ σου καὶ αὐτοῦ μόνου*] *zwischen dir und ihm allein*, hält *Fr.* für ungriechisch, indem es entweder *μόνων* oder *μόνον* heissen müsse; allein es ist ja ganz richtig gedacht. Der Rügende bildet die eine Partei und ist als solcher immer nur einer, hingegen kann er die Rüge entweder vor dem Fehlbaren *allein* anbringen oder noch Andere dazu nehmen, wo dann der letztere nicht mehr *allein* ist. Die Construction: *μόνον ἐὰν σοῦ ἀκούσῃ*, si tibi soli aures praebuerit, die man nach *Fr.* sine dubitatione annehmen soll, verdient gar keine Widerlegung. — V. 16. *ἐάν σου ἀκούσῃ*] *wenn er auf dich hört*, dir willfahret, dich um Verzeihung bittet. *ἐκέρδησας*] *hast du ihn wieder gewonnen*. *ἵνα ἐπὶ στόματος κτλ.*] sprichwörtliche Benutzung der Gesetzesstelle 5 Mos. 19, 15., vgl. 2 Cor. 13, 1. Joh. 8, 17. *ἐπὶ στόματος*] soll nach *Fr.* heissen coram ore, d. h. vor den Zeugen, welche Aussage thun können. Allein sollten die LXX (denen der Ausdruck gehört) das hebr. עַל־פִּי so missverstanden haben? Da *ἐπί* c. dat. heisst *auf*, *nach* (Luk. 5, 5. *ἐπὶ τῷ ῥήματί σου*) und dessen Gebrauch mit *ἐπί* c. gen. zusammenläuft (Hebr. 10, 28. *ἐπὶ τρισὶ μάρτυσι*, 1 Tim. 5, 19. *ἐπὶ μαρτύρων*): so zweifle ich nicht, dass der griechische Ausdruck, wie der hebräische, heisst: *auf Aussage*. *σταθῇ*] = יָקוּם. *ῥῆμα*] = דָּבָר, *Sache*, *Handel*. — V. 17. *παρακούσῃ*] = *μὴ ἀκούσῃ*. — *τῇ ἐκκλησίᾳ*] Die gewöhnl. Erklärung von der jüdischen Synagoge ist ganz unstatthaft. Denn 1) kommt das Wort nie davon vor; 2) kann J. die Seinigen kaum an eine ihrem Geiste und Sinne fremde Gemeinschaft weisen zur Herstellung des brüderlichen Vernehmens; 3) spricht er V. 18—20. offenbar von der christl. Gemeinschaft, deren Macht und Belebung durch seine Gegenwart. Freilich möchte in diesem Ausdrucke h. und 16, 18. eine histor. Prolepsis Statt finden. — Man soll die Sache der Gemeinde vortragen, damit diese als Schiedsgericht ins Mittel trete: schlägt auch dieser Versuch fehl, dann *ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς κτλ.*] d. h. wie ein Fremder, der mit dir in keiner Gemeinschaft steht, ein aus der jüdischen Sprache und Denkweise entlehnter Ausdruck. — V. 18. (vgl. 16, 19.) enthält offenbar die Idee einer schieds- und sittenrichterlichen Gewalt der Gemeindevorsteher, und darauf lässt sich auch das Recht der Excommunication gründen, wovon indess im Vorigen eigentl. nicht die Rede ist. — V. 19. Diese Gewalt gründet sich auf die Geistes-Einheit der Gemeinde unter sich (*συμφωνεῖν*) und mit Gott, der ihr Gebet erhört. Gebet ist jede durch den Gedanken an Gott geläuterte und befestigte Willensmei-

nung und Bestrebung; und Erhörung des ersteren der gesegnete, fruchtbare Erfolg der letzteren. Beschlüsse, die in solcher Geistes-Einheit gefasst werden, haben Kraft und Gedeihen. Es ruht aber dieser göttliche Segen nicht auf einer bestimmten äussern Form, nicht auf einer gewissen Anzahl von Mitgliedern, nicht auf einer Form des Regiments; schon Zwei oder Drei (die geringste Anzahl von Gliedern der Gemeinschaft) können eine solche Geistes-Gewalt durch Einstimmung unter einander erlangen und beweisen, und z. B. ein Schiedsgericht ausmachen. *πάλιν*] *wiederum*, bezieht sich auf die vorhergehende Versicherung, welche h. gleichsam wiederholt oder anders ausgedrückt wird. — V. 20. Diese Geistes-Gewalt und Geistes-Einheit gründet sich zuletzt auf die Gegenwart des Geistes Christi (Christus ist h. seine geistige Persönlichkeit oder der von ihm ausgehende Geist): wo dieser ist, da ist Einheit der Christen unter einander und mit Gott; denn Christus ist der Mittler (Joh. 17, 21.). Er ist aber da, wo man *sich vereinigt* (*συνάγεσθαι* ist zwar eigentl. *sich örtlich versammeln*, h. aber offenbar freier und geistiger zu verstehen) *in seinem Namen*, d. h. im Glauben, im Andenken an ihn, für seine Angelegenheit.

V. 21. Da J. V. 15 f. zur Versöhnlichkeit ermahnt hatte, so meinte Petrus, es sei dabei doch wohl Mass und Ziel zu beobachten, und fragte: wie oft er dem Bruder vergeben müsse, wenn er gegen ihn gefehlt habe? (So sind beide nach hebr. Art nebengeordnete Sätze unterzuordnen.) *ἕως ἑπτάκις*] *bis auf sieben Mal*, die heilige Zahl, welche dem P. in diesem Fall das Höchste zu seyn scheint. — V. 22. *ἑβδομηκοντάκις ἑπτά*] 77 Mal, wobei *καί* ausgelassen wäre; besser 7 Mal 70 Mal, eine grössere Vervielfältigung, zur Bezeichnung des Unzähligen. *ἑπτά* st. *ἑπτάκις*. — V. 23. *διὰ τοῦτο*] weil Versöhnlichkeit Pflicht der Mitglieder des Reiches Gottes ist. Mit der Rede V. 22. ist keine genaue Verbindung herzustellen (*Fr.*), sondern bloss mit dem allgemeinen seit V. 15. behandelten Gedanken, vgl. den Schluss der Parabel V. 35., wo bloss von Versöhnlichkeit überhaupt die Rede ist. *ὡμοιώθη κτλ.*] vgl. 13, 24. *τῶν δούλων αὐτοῦ*] seinen Beamten, Verwaltern, Pächtern u. dgl. — V. 24. *μυρίων ταλάντων*] 10,000 Talente. Es genügt den relativen Werth zu bestimmen. 1 Tal. = 60 Minen; 1 Mine = 10 Denare: also 1 Tal. = 6000 Denare; 10,000 Tal. = 60 Millionen Denare. — V. 25. *μὴ ἔχοντος*] *da er nicht konnte;* ursprünglich wohl so gedacht: *da er nicht hatte*, was er bezahlen sollte, vgl. Luk. 11, 6. Matth. 8, 20. *ἀποδοῦναι* bedarf keines Objects, etwa *τὸ ὀφειλόμενον*, sondern steht absolute, wie unser *bezahlen*. Die Construction: *μὴ ἔχοντα δὲ αὐτὸν* — *ἐκέλευσεν ὁ κύριος* wäre bündiger, aber die vorliegende ist gut griechisch, vgl. Luk. 11, 40. *Win.* S. 170. Der Verkauf des Schuldners und der Seinigen als Sklaven war im mosaischen Rechte gegründet, 2 Mos. 22, 3. 3 Mos. 25, 39., vgl. 2 Kön. 4, 1. *ἀποδοθῆναι*] *und diess bezahlt würde*, absolute, wie vorher *ἀποδοῦναι*. Falsch ergänzt man gew. auch hier *τὸ ὀφειλόμενον*. Diess verwirft *Fr.* mit Recht, aber ohne Noth will er es auf den Erlös des Verkauften beziehen: *und* dass diess *gezahlt würde*. (An-

ders 26, 9.) — V. 26. μακροθύμησον ἐπ᾽ ἐμοί] *habe Geduld in Ansehung meiner*, vgl. Luk. 18, 7. Jak. 5, 7. So steht ἐπί bei σπλαγχνίζεσθαι Matth. 14, 14. Luk. 7, 13.; bei ἐκπλήσσεσθαι Matth. 7, 28.; bei χαίρειν Matth. 18, 13. — V. 28. αὐτὸν ἔπνιγε] *fasste ihn bei der Kehle;* gewaltsamer Angriff. εἴ τι] bessere LA. als ὅ,τι, aber dem Sinne nach gleichbedeutend. Die Griechen sprachen gern aus Feinheit problematisch. — V. 29. Mit Recht nehmen *Schulz* und *Fr.* die Worte εἰς τοὺς πόδας αὐτοῦ in Schutz gegen mehrere Zeugen, die sie auslassen, und gegen *Griesb.* Verwerfungs-Urtheil. πεσών allein kann wohl bei προσκυνεῖν (V. 26. 4, 19.) stehen, sonst aber gehört dazu παρά oder πρός oder εἰς τοὺς πόδας τινός (Mark. 5, 22. Luk. 8, 41. Joh. 11, 32.). Hingegen ist *Fr.'s* Erklärung: *auf seine* (eigenen) *Füsse* falsch; denn müsste auch dann nicht αὑτοῦ geschrieben werden, so zeugt doch Joh. 11, 32. unwidersprechlich für den Sinn: *zu seinen* (des Gläubigers) *Füssen. Auf seine eigenen Füsse* heisst ἐπὶ τοὺς πόδας, AG. 10, 25. — V. 30. οὐκ ἤθελεν] näml. μακροθυμεῖν ἐπ᾽ αὐτῷ. — ἀπελθὼν ἔβαλεν αὐτόν] er schleppte ihn mit sich fort, und übergab ihn dem Gerichtsdiener, der ihn ins Gefängniss warf. — V. 31. τὰ γενόμενα] Die LA. γινόμενα zieht *Fr.* aus dem Grunde vor, weil die Sache damals, als sie dieselbe sahen, noch nicht vollendet gewesen sei. Allein es ist willkürlich, ob man sagt: *sie sahen, was geschehen war* oder *was geschah*, und es kommt auf den Moment an, den man auffasst. Matth. hätte zu grosse Feinheit bewiesen, wenn er das eine Mal τὰ γινόμενα, das andere Mal τὰ γενόμενα geschrieben hätte. Wahrsch. rührt jene sonst gut bezeugte LA. von einem allzuscharfsinnigen Kritiker her. ἐλυπήθησαν] vgl. Anm. z. 14, 9. αὐτῶν] *Fr.* will αὑτῶν lesen, und die griech. Sprache erlaubt es wohl; allein viele Codd. haben sogar ἑαυτῶν. — V. 33. Das doppelte καί ist bei Vergleichungen gewöhnlich, Röm. 1, 13. Col. 3, 13. — V. 34. τοῖς βασανισταῖς] wahrsch. h. nur s. v. a. Kerkermeister, nicht Torturknechte. — V. 35. ὁ ἐπουράνιος] Statt dieses dem Matth. fremden Wortes liest man mit mehreren Zeugen besser οὐράνιος. — τὰ παραπτώματα] lesen alte Zeugen nicht; aber *Fr.* und *Schulz* vertheidigen es, weil es sonst bei ἀφιέναι steht 6, 14. 15. Mark. 11, 25 f. Allein wie ἀποδιδόναι, kann auch ἀφιέναι absolute stehen, und die Zeugen für die Auslassung sind doch bedeutend.

Vierter Theil.

Cap. 19, 1 — 25, 46.

Jesu Reise nach Jerusalem und Aufenthalt daselbst.

Erste Hälfte.

Cap. 19, 1 — 20, 34.

Die Reise nach Jerusalem.

Cap. XIX, 1 — 12.

Von der Ehescheidung und Ehelosigkeit.

Nur bei Mark. 10, 1 f. — In den Plan des Matth. fügt sich dieses Stück als ein Beispiel der Polemik J. gegen die Pharisäer und seiner Anforderungen an die Jünger. — V. 1. ὅτε ἐτέλεσεν] vgl. 11, 1. 13, 53. Die Worte ἦλθεν — πέραν τ. Ἰ. veranlassen, ihrem natürlichen Sinne nach, den Gedanken, Matth. habe sich vorgestellt, die Provinz Judäa erstrecke sich über den Jordan. Es fehlt nur der Artikel τῆς oder τά, dessen Mangel aber nicht ohne Beispiel ist, *Win.* S. 119. Mit ἦλθεν kann man πέραν nicht verbinden, weil es sonst nach dem Sprachgebrauche des Matth. (8, 18. 28. 14, 22. 16, 5. vgl. dgg. Joh. 6, 1. 17. 10, 40.) εἰς τὸ πέραν heissen müsste. Der Verbindung mit μετῆρεν (*Fr.*), welche ohnehin hart ist, steht derselbe Grund entgegen. Mark. 10, 1. hat den Ausdruck erklärt durch διὰ τοῦ πέραν τ. Ἰ.: *auf dem Wege durch Peräa;* und vielleicht wollte Matth. diess sagen, drückte sich aber unrichtig aus, und weicht hierin von Luk. 9, 51 f. 17, 11 f. ab, der J. durch Samarien reisen lässt. Dagegen zeigt sich h. eine Andeutung davon, dass J. vor dem letzten Passah einen Aufenthalt in Peräa machte, vgl. Joh. 10, 40.; obschon Matth. nichts von J. Aufenthalt in Jerusalem am Enkänien-Feste (Joh. 10, 22.), nichts von dessen nachheriger Reise nach Peräa (Joh. 10, 40.), nichts von der Reise nach Bethanien und von der nach Ephraim (Joh. 11, 17. 54.) weiss. — V. 2. καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς] vgl. 12, 15. ἐκεῖ] geht auf den V. 1. angegebenen Ort. — V. 3. οἱ Φαρισαῖοι] der Artikel ist nicht nach etlichen Zeugen wegzulassen, vgl. Anm. z. 9, 11. πειράζοντες] Die Frage war

kitzlich, theils wegen des Streites der beiden Schulen Hillels und Schammai's über die Ehescheidung, theils vielleicht wegen des Herodes Antipas, der sein Weib willkürlich entlassen hatte und in dessen Gebiet J. sich befand. αὐτῷ] lassen viele Zeugen aus, aber vielleicht weil es so bald nach αὐτόν anstössig war. εἰ] Zeichen der directen Frage, vgl. 12, 11. ἀνθρώπῳ] h. einem Manne = אִישׁ (Mark. 10, 2. ἀνδρί), nach der gleich folgenden Schriftstelle. Vergeblich urgirt *Fr.* die Bedeutung *Mensch.* κατὰ πᾶσαν αἰτίαν] *aus jeder Ursache*, wie die Schule Hillels die Stelle 3 Mos. 24, 1. erklärte, vgl. Anm. z. 5, 31 f. — V. 4. Die Antwort J. bezieht sich auf 1 Mos. 1, 27., woraus sich das beziehungslose αὐτούς erklärt. καὶ εἶπεν] wahrsch. ὁ θεός. J. zum Subject zu machen, geht nicht an, obgleich Mark. 10, 7. ihm die Rede zutheilt: ἡ γραφή kann es auch nicht seyn, von welcher λέγει Eph. 4, 8. Hebr. 1, 7. oder φησί 1 Cor. 6, 16. vorkommt. Es ist die Stelle 1 Mos. 2, 24. προσκολληθήσεται] l. mit sehr vielen Zeugen κολληθήσεται, welches auch ungewöhnlicher ist. οἱ δύο] haben die LXX eingeschoben des Nachdruckes und Gegensatzes wegen: *die beiden*, Mann und Weib. εἰς σάρκα μίαν] *Ein Fleisch*, Ein Organismus, d. i. innigst verbunden. — V. 6. Schluss, den J. aus dieser Stelle zieht. ὅ] st. οὕς, um die Idee der Einheit mehr hervorzuheben. J. gründet die Ehe auf die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der beiden Geschlechter: so wie diese nicht ohne einander seyn können, so ist auch eine solche Unzertrennlichkeit in den Individuen zu fordern. Freilich ist die Verbindung der Individuen immer Menschenwerk, aber sie geschieht doch und sollte immer geschehen durch einen innern Drang, vermöge der ursprünglichen Zusammengehörigkeit der Geschlechter, durch *Liebe.* Die Trennung hingegen, zumal bei der h. vorausgesetzten willkürlichen Entlassung des Weibes durch den Mann (vgl. Anm. z. 5, 31 f.) geschieht durch menschliche Willkür oder durch Begierden und Leidenschaften, welche einseitig oder inconsequent dasjenige wieder aufheben, was dem ursprünglichen Naturgesetze gemäss gestiftet war. J. verneint also die Frage, ob der Mann das Weib willkürlich entlassen könne und erklärt sich gegen jede einseitige und willkürliche Ehescheidung. — V. 7. ἐνετείλατο] Moses hat es 5 Mos. 24, 1. nicht geboten, sondern bloss vorausgesetzt; aber so genau unterschied man nicht. Das Wort ist nicht so viel als ἐπέτρεψε bei Mark. (*Wolf*); selbst damit ist übrigens zu viel gesagt. — V. 8. ὅτι] *weil*, Antwort auf τί, wie 13, 11. πρός] *in Rücksicht auf, wegen;* nur hier. ἀπ' ἀρχῆς] wird erklärt durch V. 4. 5.; Mark. 10, 6. verdeutlichend: ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως. — V. 9. Vgl. 5, 32. Die einfachste und wahrsch. ursprüngliche LA. ist μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, die gewöhnliche εἰ μή ist Nachhülfe; die andere παρεκτὸς λόγου πορν. aus der Parallelstelle entlehnt. — V. 10. αἰτία] kann schwerlich conditio, *Verhältniss* heissen; denn auf das hebr. דָּבָר darf man sich nicht berufen, da es die LXX nicht durch αἰτία geben; eher könnte es ein Latinismus seyn, vgl. causa = res. *Fr.* nimmt eine Breviloquenz an: *Ursache des Mannes mit dem Weibe* (gegen das Weib) statt: *Ursache, aus welcher allein dem Manne erlaubt ist, das Weib zu entlassen.*

Aber so bezieht sich die Bedenklichkeit der Jünger bloss auf die Möglichkeit unglücklicher Ehen, während sie sich nach der gewöhnlichen Erklärung auf die Unzertrennlichkeit der Ehe (V. 6.) und die daraus entspringende Pflicht, niemals das Weib zu verlassen, bezieht, wodurch die folgende Rede J. besser motivirt ist. Indessen ist es möglich, dass er, das οὐ συμφέρει auffassend, den Gedanken auf die Unräthlichkeit der Ehe für die Apostel ausdehnte. — V. 11. χωρεῖν] verstehen die meisten Ausleger (*Fr.*) vom Vermögen der Thatkraft (*Euthym.* βαστάζειν, welche Bedeutung *Hengstenb.* Anth. d. Dan. S. 262. mit Recht bezweifelt), beziehen τὸν λόγον τοῦτον auf das vorige οὐ συμφέρει γαμῆσαι (Manche nehmen es sogar für *diese Sache*), und finden in V. 12. die Specification derer, welchen das Vermögen verliehen sei, wozu die Conj. γάρ den Uebergang mache. Auch die Schlussrede ὁ δυνάμενος χωρεῖν, χωρείτω verstehen sie so: *wer das Vermögen hat*, *der habe es*, oder *beweise es.* Wir beziehen mit *Beng.* τὸν λόγον τοῦτον auf das Folgende, wo dann γάρ V. 12., wie 1, 18., als blosse Einführungspartikel zu nehmen ist, und verstehen χωρεῖν von der Fähigkeit, Einsicht und Gesinnung oder Empfänglichkeit. Die Schlussrede: ὁ δυνάμενος χωρεῖν κτλ. ist dann ähnlich der Formel, *wer Ohren hat zu hören*, *der höre*, und bezieht sich auf die oben ausgesprochene Rede. — V. 12. εὐνοῦχοι] tropisch alle diejenigen, welche sich der Ehe enthalten. So auch εὐνουχίζειν ἑαυτόν. — διὰ τὴν βασ. τ. οὐρ.] entweder um desto ungestörter der Verkündigung desselben obzuliegen, oder um „bei der bevorstehenden Noth“ (1 Cor. 7, 26.) im Bekenntnisse des Ev. desto standhafter zu seyn. J. macht damit keine allgemeine Forderung, wie sich von selbst versteht.

Cap. XIX, 13—15.

Einsegnung der Kinder.

Hier trifft Luk. nach einer grossen Abschweifung (9, 51—18, 14.) wieder mit Matth. und Mark. zusammen Cap. 18, 15. — V. 13. Man brachte zu J., als einem weisen, frommen Lehrer, Kinder, damit er sie einsegnen, im Gebete gute Wünsche über sie aussprechen und ihnen die Hände auflegen sollte. Vgl. 1 Mos. 48, 14. AG. 6, 6. Das Handauflegen ist nichts als das Zeichen, wem das Gebet oder der Segen gelten soll, so wie auch der Opfernde dadurch, dass er seine Hand auf das Opfer legte, anzeigte, dass ihm das Opfer gehöre; nach der mystischen Ansicht ist es das Ueberleitungsmittel der Kraft des Segens. Luk. und Mark. scheinen die letztere Ansicht auszudrücken, indem sie nichts vom Gebete sagen, und für das Händeauflegen *berühren* setzen, wie sonst bei Heilungen. Die Jünger verboten oder wehrten das Darbringen, weil sie darin eine lästige Störung sahen. J. aber, der Kinderfreund, verwies ihnen dieses, indem er erklärte, dass das Reich Gottes gerade für *solche* sei. — V. 14. τοιούτων] *ihr*, *solcher*, der Kinder (vgl. 5, 10.), nicht, wie man gew. erklärt, Menschen ihrer Sinnesart. ὁ τοιοῦτος weist h., wie 2 Cor. 12, 2. 3. 5., auf das vorige Subject zurück. Es liegt noth-

wendig in der Handlung J., dass er sich über die Kinder selbst aussprechen muss. Erst nachher kann der Gedanke hinzutreten, welchen Mark. und Luk. haben, dass jeder, der ins Reich Gottes kommen wolle, dasselbe wie ein Kind aufnehmen müsse (Matth. 18, 3.). Will man, so kann man *τῶν τοιούτων* so fassen, dass die Kinder selbst und die Menschen kindlichen Sinnes darin begriffen sind. — Das folgende Stück zeigt, welche Ansprüche J. an die Bürger seines Reiches macht und welche Belohnung diese zu erwarten haben. (Aehnlich 19, 12.)

Cap. XIX, 16 — XX, 16.

Vom reichen Jünglinge; von den Arbeitern im Weinberge.

Die andern Synopt. in derselben Folge. — V. 16. *εἷς*] *Jemand*: nach V. 20. war es ein Jüngling, der nach V. 22. viele Güter hatte; nach Luk. 18, 18. ein *ἄρχων*, vielleicht Synagogen-Vorsteher. *διδάσκαλε ἀγαθέ*] Dieses Beiwort lassen BDL *Orig.* u. A. (*Lachm.* T.) weg, und damit hängt eine ganz vom gewöhnl. T. u. den andern Synopt. abweichende LA. V. 17. zusammen, wofür jedoch mehr Zeugen stimmen, als für die Auslassung von *ἀγαθέ*, so dass es an der erwünschten Constanz fehlt: *τί με ἐρωτᾷς περί τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός.* *Fr.* hält sie für ganz unpassend und falsch; aber sie gibt einen guten, wenn auch etwas auffallenden Sinn, und kann schwerlich durch Willkür, am wenigsten des *Orig.* (*Wetst.*) entstanden seyn. *τί ἀγαθὸν ποιήσω ἵνα κτλ.*] *welches Gute soll ich thun, damit* u. s. w. *Fr.* erklärt: quid, quod bonum sit, faciam, und hält das gewöhnliche: quid boni faciam für ungereimt (?). Der Fragende setzt voraus, dass nicht alles Gute (z. B. Reinigkeit, Zehenten-Abgabe u. dgl.) zum ewigen Leben führe, und will wissen, *welches* oder *was davon* er thun müsse, um dazu zu gelangen. Er hatte also über das Gute nachgedacht, und wollte darüber Belehrung haben. J. antwortet nun nach dem *Lachm.* T. so, dass er auf den tiefen Sinn dieser Frage eingeht: Warum legst du mir die unergründliche Frage über das wahrhafte und höchste Gute vor? *Einer ist der Gute:* nur in Gott ruhet die Fülle des wahren Guten, und Menschen können es nicht ergründen. *Doch* (*δέ*, woran *Fr.* mit Unrecht Anstoss nimmt) fragst du bloss, was zu thun nöthig sei, um ins ewige Leben zu kommen, so bedarf es keiner tiefen Antwort: der Mensch hat nur zu thun, wozu er verpflichtet ist: *Halte die Gebote.* Der Fragende ist mit dieser Antwort nicht zufrieden; er will wissen, welche unter den vielen Geboten, welche „Gutes" vorschreiben, die wichtigern seien, und fragt daher weiter: *Welche?* So stimmt alles zusammen, und die *Lachm.* LA. darf wohl mit *Griesb.* (der jedoch eine nicht ganz richtige Auffassung gibt) als ursprünglich angesehen werden. Nach dem gewöhnl. T. u. den and. Synopt. redet der Jüngling J. an: *guter Lehrer*, und dieser lehnt das ehrende Beiwort ab, wenn nicht aus Demuth, doch um in jenem, der in Werkheiligkeit befangen ist (V. 20.), den Gedanken zu wecken, dass das höchste Gute nur in Gott zu finden

sei. — Zu den Geboten fügt J. bei Matth. V. 19. noch das Hauptgebot oder Princip der Liebe hinzu, woran *Orig.* Comment. a. h. l. Opp. III, 670. nicht ganz mit Unrecht Anstoss nahm (vgl. *Fr.*). Denn es scheint, dass J. den Jüngling zunächst nur an die einzelnen, leicht fasslichen und der Beobachtung sich darbietenden Gebote weisen will. — V. 20. ἐφυλαξάμην] die h. und bei den andern Evangg. vorkommende, aber nicht hinreichend und nicht von den gleichen Codd. bezeugte LA. ἐφύλαξα scheint mir, obschon alte, Correctur zu seyn, indem das Act. φυλάσσειν von Beobachtung der Gesetze im N. T. üblicher ist, das Med. aber in der Bedeutung *sich vor etwas hüten* vorkommt (AG. 21, 25.); indess kann die Medialbedeutung h. wohl Statt finden. — Die Auslassung von ἐκ νεότητός μου könnte zwar ebenfalls durch kritische Willkür geschehen seyn, um den Anstoss wegzuräumen, dass ein Jüngling so redet; allein theils findet sich von derselben keine Spur bei den andern Evangg., theils ist die Zahl der Zeugen dafür (wiewohl nicht gerade der Handschrr.) bedeutend. — V. 21. Da der Jüngling so selbstgefällig und anmassend behauptet, das Gesetz stets beobachtet zu haben, und fragt, was ihm noch fehle: so stellt ihm J. eine Aufgabe, welche ihn zur Selbsterkenntniss zu bringen geeignet war. τέλειος] h. dem nichts fehlt in sittlicher Hinsicht, wie dieses die Frage des Jünglings mit sich bringt (vgl. Luk. 18, 22.: ἕν σοι λείπει, Mark. 10, 21.: ὑστερεῖ); der noch mehr thut, als das Gesetz verlangt, der der höchsten sittlichen Kraftäusserung fähig ist (vgl. christl. Sittenl. I. §. 74. S. 259.). 5, 48. war es s. v. a. Gott ähnlich in sittlicher Reinheit, namentlich der Liebe. Falsch *Fr.*: *ein solcher, der das ewige Leben erlangt;* denn dieses kommt ja schon dem Erfüllen des Gesetzes zu (V. 18.). Diese höchste Kraftäusserung soll nun in der entschlossenen Aufopferung aller Güter und in der Nachfolge Christi bestehen. J. verlangt dieses aber von dem Jünglinge bloss in der Voraussetzung, dass er etwas Uebriges thun will, und in der Absicht ihn auf die Probe zu stellen; für alle Christen ist es nicht gesagt, ausser in sofern, als sie die Kraft haben sollen, für das Reich Gottes Alles aufzuopfern. (Vgl. christl. Sittenl. I. §. 71. S. 249 f.) πώλησόν σου τ. ὑπάρχοντα κτλ.] Wie die Apostel ihren Erwerbsberuf aufgaben, so soll der Reiche seine Habe verkaufen und zu sittlichen Zwecken verwenden; damals aber lagen diese fast allein in der Wohlthätigkeit gegen die Armen. — Dass J. missverstanden worden, zeigt Luk. 12, 33. und das Beispiel der ersten christl. Kirche (AG. 4, 32 ff.). πτωχοῖς] *Armen*, wenn nicht πτωχοί wie νεκροί generisch gebraucht wird, so dass der Sinn wäre: *den Armen.* Die Evangg. schwanken im Gebrauche und Nichtgebrauche des Artikels vor diesem Worte. Vgl. 26, 9. Mark. 10, 21. 14, 5. Luk. 18, 22. 19, 8. Joh. 12, 5. θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ] s. v. a. μισθὸν ἐν τ. οὐρ. 5, 12. vgl. 6, 20.

V. 22. Der reiche Jüngling hatte die Kraft zu einer solchen Aufopferung nicht, und konnte sich wenigstens jetzt nicht dazu entschliessen; aber seine Selbstgefälligkeit war gewiss gebrochen, und das hatte J. unstreitig zunächst gewollt. — V. 23. Hierdurch veranlasste Bemerkung J. über die Schwierigkeit, welche der Reich-

thum dem Streben nach dem Reiche Gottes entgegensetzt, und welche unstreitig im irdischen Sinne und in der Selbstsucht liegt; er bezeichnet diese Schwierigkeit des Nachdrucks wegen als unüberwindlich durch das Sprichwort vom Kameel und Nadelöhr; ein ähnliches kommt im Talmud (*Berach.* f. 55. c. 2. *Bava mez.* f. 38. c. 2.) vom Elephanten vor, vgl. *Lightf. Schöttg. Buxt.* lex. talm. p. 1722. Aber schon dieser Ausdruck ist nicht buchstäblich zu nehmen, und dann liegt in V. 26. eine Beschränkung. Die LA. schwankt bei allen drei Evangg. zwischen διελθεῖν und εἰσελθεῖν. Ersteres zieht *Fr.* durchweg vor, auch *Lachm.* hält es für die älteste LA., obgleich *Orig.* dreimal das letztere liest. Dieses scheint allerdings unpassend zu seyn; denn man weiss h. nicht, wohin eingegangen werden soll (während 7, 13. εἰς τὴν ζωήν hinzuzudenken ist); allein auf die Wahl dieses Wortes könnte das aram. עלל, welches im jüdischen Sprichworte gebraucht wird, Einfluss gehabt haben; und in jedem Falle kann die LA. nicht zufällig seyn. *Fr.* ad Marc. 10, 25. erklärt ihre Entstehung scharfsinnig, aber nicht überzeugend. — V. 25., wie V. 10., machen die Jünger eine Anwendung des Gehörten (ἀκούσαντες absolute, wie oft; αὐτοῦ fehlt im ältesten Texte) auf sich, h. mit einer lebhaften Besorgniss. „*Wer denn* (wenn Reichen es so schwer wird) *kann selig werden* (vgl. 10, 22.)? Es hat ja ein Jeder einen Antheil an ihrer Weltliebe. — V. 26. *bei Menschen*, für menschliches Vermögen (vgl. Luk. 1, 37.; falsch *Fr.: im menschlichen Urtheil*) *ist dieses* (dass Reiche selig werden) *unmöglich; aber bei Gott*, für seine Allmacht, *ist Alles möglich;* d. h. schwierige sittliche Aufgaben machen die Abhängigkeit des Menschen von Gott fühlbar, und seine Hülfe nothwendig. Die menschliche Freiheit ist durch diese Abhängigkeit keineswegs aufgehoben.

V. 27 — 30. Von der Belohnung derer, welche Aufopferungen für das Reich Gottes gemacht haben. Veranlasst durch die an den reichen Jüngling gestellte Forderung V. 21., thut Petrus eine lohnsüchtige Frage: Was ihnen, den Aposteln, dafür werden werde, dass sie Alles verlassen und ihm gefolgt seien? ἀφήκαμεν πάντα] ist nach 4, 20. 22. 9, 9. streng zu nehmen. Dass sie zuweilen wieder zu ihren Geschäften und Häusern zurückgekehrt seien (*Win.* Reallex. I, 81.), lässt sich nicht beweisen. Vgl. *Fr.* ad Marc. 10, 28. Er erwartete ein materielles Aequivalent, widrigenfalls er seinen Lohn in seinem Bewusstseyn gefunden, und nicht gefragt hätte. Die sprachwidrige Erklärung von *Paul.* im Comment.: „*Wie wird es mit uns seyn?*“ und im exeget. Handb.: „*Was wird für uns noch seyn*, sc. zu leisten? billigt *Olsh.* gewissermassen, indem er erklärt: *Was wird uns zu Theil werden, wirst du auch so über uns urtheilen, als über den Jüngling?* Die Frage wird der aus zarter Treue und Besorgniss hervorgehenden Ungewissheit der Jünger zugeschrieben. So weit kann das Bestreben, die Gesinnung der Apostel zu verschönern, von der Wahrheit abführen! J. tritt nach Matth. der Lohnsucht der Apostel mässigend und einschränkend entgegen, theils V. 30., theils in der Parabel 20, 1 — 16. (die daher keineswegs am unschicklichen Orte steht, wie *Schneckenb.* erst. kan. Ev. S. 56.

meint). Aber einen Lohn verheisst er wirklich, und zwar nach Matth. 1) einen, den Alle theilen, welche für ihn Aufopferungen gemacht haben, V. 29., und 2) einen den Aposteln, die ihm nachgefolgt sind, besonders bestimmten, V. 28. Die allgemeine Verheissung V. 29. führen die andern Evangg. h. allein an; die besondere bringt Luk. 22, 28—30. in anderer Verbindung bei, und *Schneckenb.* S. 48. glaubt, dass Matth. sowohl sie, als die sie veranlassende Frage des Petrus, unrichtig h. eingeschaltet habe. Aber der von ihm angeführte Grund, dass J. der Lohnsucht des P. ebenso, wie der der Söhne Zebedäi, entgegengetreten seyn würde, lässt sich auch gegen die Anführung des Luk. geltend machen, die übrigens keineswegs den Charakter der Ursprünglichkeit hat. — Wir nehmen V. 29. zuerst. ὅστις] Diese LA. hat viele Zeugen und die Analogie von 7, 24. 10, 32. für sich. οἰκίας κτλ.] die Specification des πάντα V. 27. ἕνεκεν τ. ὀνόμ. μου] *um meiner Sache willen* (vgl. 7, 22. 10, 22.), um ihr dadurch zu dienen, oder im standhaften Bekenntnisse des Glaubens an mich. ἑκατονταπλασίονα λήψεται] *wird hundertfältiges* (zum Lohne dafür) *erhalten.* Worin aber dieses besteht? Luk. 18, 30. setzt ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ hinzu, und lässt im Gegensatze ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ folgen, versteht also eine zeitliche Belohnung; so auch Mark. 10, 30.; ja, dieser wiederholt sogar alles, was verlassen worden, als wieder zu ersetzend. (*Fr.* stellt bei Mark., nicht immer nach hinreichenden Zeugnissen, vorzüglich aus innern Gründen, zwischen der ersten und zweiten Aufzählung eine vollkommene Gleichförmigkeit her: er liest dort und hier οἰκίας, πατέρα, μητέρα, γυναῖκα, womit der anstössige Gedanke weggeräumt wird, der im gewöhnl. T. liegt, als werde man zur Belohnung mehrere Häuser und mehrere Mütter bekommen. Es kann aber wohl seyn, dass Mark. in der Wiederholung nicht so genau sich gleich geblieben ist, und die verschiedenen LAA. zeugen nur von dem Anstosse, den man an der Stelle genommen hat. Dieser Ausl. setzt nach ἑκατονταπλασίονα ein Komma, und fasst alles Folg. von νῦν bis μετὰ διωγμῶν einschl. zusammen, wodurch der Vortheil entsteht, dass ἑκατονταπλασίονα auf beide Belohnungen, die zeitliche und ewige bezogen werden kann; allein da Luk. ἐν τ. καιρῷ τ. mit ἀπολάβῃ πολλαπλασίονα verbindet, u. Mark. ihm offenbar folgt, so ist die gewöhnl. Interpunktion vorzuziehen, wornach οἰκίας καὶ ἀδελφ. κτλ. die Specification des ἑκατονταπλ. ist; μετὰ διωγμῶν ist aber als nachgebrachte Bestimmung zu νῦν ἐν τ. κ. τ. abzusondern, und mit diesem parallel zu denken. μετὰ διωγμῶν heisst übrigens nicht *nach Verfolgungen,* sondern *unter Verfolgungen,* welche näml. *in dieser Zeit* Statt haben. Vgl. *Win.* S. 323. Sinn der Stelle des Mark.: „Welcher nicht Hundertfältiges [dafür] erhält jetzt in dieser Zeit, Häuser und Brüder und Schwestern und Mütter und Kinder und Aecker, unter Verfolgungen, und in der zukünftigen Welt das ewige Leben.") Bei Matth. könnten die Sätze ἑκατονταπλ. λήψεται, und ζωὴν αἰών. κληρονομήσει wohl gleichlautend seyn — καί wäre bestimmend, epexegetisch (*Win.* S. 367.) — so dass der verheissene Lohn ein ewiger wäre. Luk. und Mark. würden in diesem Falle J. Rede nicht rein überliefert haben. Da ein solches Zugeständniss aber seine Schwierig-

keit hat und nicht ohne die dringendste Noth zu fordern ist, so mag man dabei bleiben, ἑκατονταπλ. von einem zeitlichen Lohne oder Ersatze zu fassen. *Theoph. Erasm.* u. A. verstehen ihn von der christl. Gemeinschaft, der Liebe und der Unterstützung, die man darin finden werde: christliche Brüder würden den Verlust von Verwandten ersetzen u. s. w.; und dieser Sinn ist nicht „ungereimt" (*Fr.*). Etwas unanstössiger, weil tiefer, fasst *Olsh.* den Gedanken so: Die Hingabe alles Eigenen an das Allgemeine ist nur ein Wiederbekommen des Ganzen für das Einzelne (vgl. „Alles ist euer" 1 Cor. 3, 21 f.). Jedoch ist diese Erklärung nur bei Mark. nothwendig; bei den andern Evangg. genügt es, den Lohn oder Ersatz in die Freude am Reiche Gottes (vgl. Joh. 16, 20—22.) zu setzen. — V. 28. Die besondere Belohnung der Apostel. παλιγγενεσία] Dieses in solcher Beziehung einzige Wort erklären die Alten (*Theoph. Euthym.*) von der Auferstehung; Neuere von der Wiederherstellung der durch den Sündenfall verderbten Welt = חדוש העולם, vgl. *Buxt.* lex. talm. p. 712. Bibl. Dogm. §. 206., wogegen *Fr.* einwendet, dieses Moment sei später, als das Gericht, wovon h. die Rede ist. Es ist aber die Frage, ob die Folge der Dinge, wie sie sich die jüdische Christologie, und nicht einmal ganz einstimmig, denkt, in der Ansicht des Matth. liegt; vielleicht nimmt er das Wort in einer weitern Bedeutung, so dass es, ungefähr wie ἀποκατάστασις AG. 3, 21. (vgl. *Joseph.* Antt. XI, 3, 8.: ἡ τῶν Ἰουδαίων ἀποκατάστασις. §. 9.: ἡ παλιγγενεσία τῆς πατρίδος; vgl. auch AG. 1, 6. ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ), und wie (in anderer Beziehung) παρουσία, alle die Veränderungen, welche der Messias hervorbringen wird, ja vielleicht die Auferstehung selbst, mitbegreift, und also beide Erklärungen in einander laufen. Von einer moralischen Wiedergeburt, wie Tit. 3, 5., kann es in keinem Falle verstanden werden. ἐν τ. παλιγγ. ist übrigens am natürlichsten mit καθίσεσθε zusammenzunehmen. ὅταν — αὐτοῦ] wenn der Messias das Amt des Weltrichters ausüben wird. θρόνος] *Richterstuhl.* δόξης αὐτοῦ] *seiner Herrlichkeit*, die er vermöge der ihm verliehenen göttlichen Herrlichkeit einnimmt, vgl. 16, 27. 25, 31.: eine offenbar bildliche Rede, bei welcher es jedoch zweifelhaft bleibt, in wie weit der Begriff des Gerichts, nach der Ansicht des Evang. und Christi selbst, zu vergeistigen ist. Vgl. Anm. z. Cap. 25. An Christi Weltrichteramte, wie an seiner Herrlichkeit und Herrschaft (Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 12.) sollen nun, vermöge der republikanischen Natur seines Reiches, alle Christen (1 Cor. 6, 2.) und insbesondere die Apostel, als die Häupter des theokratischen Volkes (welches h. nach alttest. Begriffe Israel genannt und als aus zwölf Stämmen bestehend gedacht wird, vgl. Apok. 21, 12. 14.), Theil nehmen. καὶ ὑμεῖς] *auch ihr*, wie ich. ὑμεῖς ist wiederholt wegen der Unterbrechung. Auch h. bleibt es zweifelhaft, in wie weit die Vorstellung zu vergeistigen ist — die Form ist sehr jüdisch-apokalyptisch — aber immer liegt darin die Idee, dass je mehr Einer für das Reich Gottes aufgeopfert und somit sittliche Kraft bewiesen hat, desto grösser sein Einfluss auf dasselbe und seine Wirksamkeit in demselben seyn wird.

Es ist wahrsch., dass von J. Rede nur die Schlagworte aufbehalten, die verdeutlichenden und bestimmenden Zwischenglieder aber ausgelassen worden sind, wodurch sie einen etwas materiellen Charakter erhalten hat.

Nun folgt die Beschränkung der Lohnsucht. V. 30. *πολλοὶ δὲ ἔσονται κτλ.*] Es kommt h. auf das Subject an, welches *Fr.* falsch nach 20, 16. so bestimmt: *πολλοὶ δὲ ἔσχατοι ἔσονται πρῶτοι.* Hier ist die Construction gerade die umgekehrte: *πολλοὶ δὲ πρῶτοι ἔσονται ἔσχατοι. πρῶτος* und *ἔσχατος* ist h. von dem Rangverhältnisse in Ansehung des Lohnes zu verstehen, und zwar das eine Mal nach der menschlichen, das andere Mal nach der göttlichen Ansicht, das eine Mal angeblich, das andere Mal wirklich, und der Gedanke ist dieser: Viele, welche Anspruch auf grosse Belohnung machen (*πρῶτοι*), werden eine geringe erhalten (*ἔσχατοι*), und umgekehrt; was offenbar auf die Apostel zu beziehen ist. Gew. versteht man, nach der folg. Parabel, *πρῶτος* und *ἔσχατος* von der frühern oder spätern Zeit, wo man gläubig und wirksam geworden; allein h. V. 30. und Luk. 13, 30. ist an das Zeitverhältniss nicht zu denken; diese Bestimmung ist nur eine besondere, durch die Parabel herbeigeführte. Natürlich kann derjenige, welcher längere Zeit für das Reich Gottes gearbeitet hat, sich dem *Range* nach zu den ersten zählen, und doch zu den letzten gehören; es kann aber auch ein anderer aus andern Gründen Anspruch auf die erste Belohnung machen, ohne sie zu verdienen.

XX, 1—16. *Parabel von den Arbeitern im Weinberge*, dem Matth. eigenthümlich. — V. 1. *ὁμοία κτλ.*] vgl. 13, 24. *εἰς τὸν ἀμπελῶνα*] *für seinen Weinberg* (*Kuin. Fr.*); besser vielleicht *in seinen W.*, ohne dass man etwas zu suppliren braucht, vgl. 1 Mos. 45, 4.: *ὃν ἀπέδοσθε εἰς Αἴγυπτον.* — V. 2. *συμφωνήσας δέ*] Die LA. *καὶ συμφωνήσας* ist, obgleich vielfach bezeugt, doch nicht die älteste. *ἐκ δηναρίου*] *ἐκ* vom Preise des Erkauften 27, 7. Luk. 16, 9.; h. vom Lohne: *Fr.* vermittelst (?). Nachher V. 13. steht bloss der Genitiv. Ein Denar scheint der damals gewöhnl. Taglohn gewesen zu seyn (Tob. 5, 14.); auch war es der Sold römischer Soldaten (*Tacit.* Ann. I, 17.). *τὴν ἡμέραν*] *den Tag*, Accus. der Zeit, vgl. V. 6. 10. AG. 10, 3. — V. 3. *περὶ τρίτην ὥραν*] *τήν* lassen die meisten Zeugen aus, und es kann fehlen, vgl. V. 5. 22, 38. Mark. 15, 25. 2 Cor. 12, 2. Die dritte Stunde, ungefähr von unsrer sechsten an gerechnet, ist unsre neunte. — V. 4. *κἀκείνοις*] *auch ihnen* ist passender, als *καὶ ἐκείνοις*, *und ihnen*, welches übrigens nicht viele und nicht die ältesten Zeugen für sich hat. — V. 5. *ἐννάτην*] Die LA. *ἐνάτην* empfiehlt *Griesb.* am Rande, und *Fr.* zu Mark. 15, 33. behauptet, dass diese Form nicht nur im N. T., sondern auch in den Classikern die bezeugteste sei. — V. 6. *ὥραν*] fehlt im ältesten Texte, und ist wenigstens sehr verdächtig, eine Ergänzung aus V. 4. zu seyn; noch mehr Gewicht hätte der Verdacht, wenn es statt *λήψεσθε* auch *δώσω ὑμῖν*, wie dort, hiesse. — V. 8. *ὀψίας δὲ γενομένης*] um die zwölfte, unsre sechste Stunde; denn noch um die eilfte hatte der Herr Arbeiter gedungen. *τῷ ἐπιτρόπῳ*] = *οἰκονόμῳ.* — *τὸν μισθόν*] *den Lohn*, den sie erhalten sollen; *Fr.* versteht darun-

ter geradezu den gewöhnl. Taglohn; allein das liegt nicht im Ausdrucke. ἀρξάμενος — ἕως τῶν πρώτων] *von den letzten anfangend* (und fortgehend) *bis zu den ersten.* Dagegen will *Fr.* gar nichts ergänzen, und nur die Construction umkehren: *bis zu den ersten, anfangend von den letzten;* allein dadurch wird der Gedankengang geändert: ἀρξάμενος κτλ. ist gerade *zuerst* zu denken. Aehnlich Luk. 23, 5. — V. 9. οἱ περὶ τὴν ἑνδεκ. ὥρ.] sc. ἀπεσταλμένοι εἰς τὸν ἀμπελῶνα, vgl. V. 7. — V. 10. ist die älteste LA. πλεῖον st. πλείονα; jedoch heisst letzteres wohl nicht πλείονα δηνάρια, ein unpassender Sinn, sondern s. v. a. πλεῖον. — V. 12. ὅτι recitativum, h. (wie 5, 31. 7, 23. 9, 18. 33.) kritisch zweifelhaft. οὗτοι ist vielleicht mit Verachtung gesagt (*Fr.*). ἐποίησαν] *haben geschafft* (עָשָׂה Ruth 2, 19.); And. weniger gut: *haben eine Stunde zugebracht* (AG. 15, 33.). — V. 13. οὐκ ἀδικῶ σε] *ich thue dir nicht Unrecht;* nach dem Rechte des Vertrages nicht, wohl aber nach dem Billigkeitsgefühle; die Parabel braucht sich aber auf solche Streitpunkte nicht einzulassen, um so weniger, da die göttliche Vergeltung nicht den Gesetzen des menschlichen Verkehrs folgt, und diese Wahrheit geradezu gelehrt werden soll. — V. 15. Das erste ἤ lassen die Codd. BDLZ und Cant. aus, wesswegen es auch *Lachm.* nicht dargestellt hat; statt des zweiten lesen viele Codd., auch B und andere alte Zeugen εἰ; *Lachm.* hat es aber behalten. Wahrsch. sind beide ächt, und man hat mit Unrecht an der Wiederholung Anstoss genommen. Das erste steht ganz richtig, wie 7, 9. 12, 5. u. ö.; das zweite bringt eine andere Widerlegungsfrage: allerdings gibt es von einer solchen Nebeneinanderstellung kein Beispiel, sie ist aber darum nicht unstatthaft. ἐν τοῖς ἐμοῖς] *in dem Meinigen,* in meinen Angelegenheiten; And. *mit d. M.* πονηρός] vom Auge: *scheel, neidisch* = רַע Spr. 28, 22. — V. 16. Hier ist der Satz, der Parabel gemäss, umgekehrt. Allerdings hat nun diese den Sinn, dass es für die Grösse der Belohnung nicht auf den frühern Zeitpunkt des Eintritts in die Wirksamkeit für das Reich Gottes, also auch nicht auf die längere Dauer derselben ankomme; zugleich aber wird der Lohnsucht überhaupt durch den Gedanken entgegengearbeitet, dass die Belohnung von der Willkür des Hausherrn, d. h. von der Gnade Gottes, abhange. Die Belohnung ist nicht das ewige Leben oder die Seligkeit schlechthin, sondern ein besonderer Gnadenlohn, vgl. 19, 28. christl. Sittenl. I. §. 96. S. 314 f. Uebrigens darf man die Vergleichung nicht aufs Einzelne ausdehnen, und unter dem Verwalter Christum verstehen, wie diess noch *Olsh.* thut. — Der Spruch πολλοί εἰσι κλητοί κτλ. hat h. eine unpassende Stelle, und gehört zu dem Gleichnisse 22, 1 ff. Die ἐκλεκτοί können nicht seyn: indole sua eximii (*Fr.*). Wohl müssen sie h., wenn man einen Sinn damit verbinden soll, den ἐσχάτοις — πρώτοις, den wahrhaft ersten (vgl. 19, 30.) entsprechen, so dass die ἐκλογή von der göttlichen Begünstigung in Beziehung auf ausserordentliche Belohnung zu verstehen ist. (*Olsh.*: die ἐκλεκτοί arbeiten in freierer Stellung, aus innerer Lust und Liebe [?]). Allein das streitet mit dem herrschenden evangelischen Sprachgebrauche, nach welchem die ἐκλογή sich auf das Heil selbst

bezieht, und man würde den Satz gern wegstreichen, wenn die Zeugen dagegen hinreichend wären.

Cap. XX, 17 — 19.

Vorhersagung des Todes Jesu.

Bei allen Synoptikern. Es ist diess die dritte (16, 21. 17, 22.), welche auf die nahe Katastrophe hinweist. *Olsh.* will dieses Stück mit dem folgenden verbinden; allein diess ginge wenigstens bei Luk., der das Folg. nicht hat, nicht an, wenn es auch bei Matth. und Mark. statthaft wäre. Durch das *ἀναβαίνων κτλ.* wird die Rede von der frühern 17, 22 f., in Hinsicht des Ortes und der Zeit, unterschieden; auch ist sie deutlicher, indem nicht nur das Synedrium, sondern auch die Römer ausdrücklich genannt werden, auch vom Verspotten, Geisseln, Kreuzigen die Rede ist. — V. 17. *ἀναβαίνων*] von der Reise nach Jerusalem (Luk. 2, 42. *Joseph.* Antt. II, 3, 1.), auch von der nach Judäa (Luk. 2, 4.), wie עלה. — *παρέλαβε κατ' ἰδίαν*] *er nahm sie und führte sie bei Seite*, und zwar *ἐν τῇ ὁδῷ*, *während des Gehens*, indem ihm noch Andere folgten. Die LA. *καὶ ἐν τῇ ὁδῷ εἶπεν αὐτοῖς* ist nicht einmal sicher zum ältesten Texte zu rechnen, wie *Lachm.* gethan hat: es fehlen dafür die abendl. Zeugen; es scheint eine Correctur zu seyn. — V. 18. *κατακρίνειν τῷ θανάτῳ*] *zum Tode verurtheilen.* — Das folgende Stück schliesst sich passend an, weil da auch vom Tode J. die Rede ist.

Cap. XX, 20 — 28.

Bitte der Söhne Zebedäi.

Nur noch bei Mark. — V. 20. *τότε*] nach dem vorhergehenden Gespräche. Die Mutter der Söhne Zebedäi, d. i. des Jakobus und Johannes (Mark. 10, 35.), befand sich wahrsch. in der Reisegesellschaft J., wie sie denn bei seiner Kreuzigung war, 27, 56. Sie hiess nach Mark. 15, 40. 16, 1. Salome, wenn näml. die Einerleiheit der Person anzunehmen ist. *αἰτοῦσα*] Sie war im Begriff zu bitten (Luk. 2, 45. AG. 15, 27. *Win.* S. 290.); nicht: petitura. — V. 21. *εἰπὲ ἵνα*] vgl. 4, 3. *οὗτοι* ist zweifelhaft. *ἐκ δεξιῶν σου*] a dextra tua, *zu deiner Rechten*; aber der Grieche und Lateiner geht bei der Bestimmung *von* dem Orte aus, der Deutsche *zu* ihm hin. Nach *εὐωνύμων* l. nach einem Uebergewicht von Zeugen *μου*. Zur Rechten und Linken eines Königs sitzen die ihm an Macht und Ansehen folgenden Personen (z. B. Jonathan und Abner neben Saul, *Joseph.* Antt. VI, 11, 9.; der Messias und Abraham neben Gott, *Midrasch* Thehill. 18, 36. *Wetst.*). Diesen Ehrenplatz begehrt nun die eitle Mutter für ihre Söhne, auf den Fall, wenn J. sein Reich antreten werde — *ἐν τῇ βασιλείᾳ σου* (Mark. *ἐν τῇ δόξῃ σου*). — Dass in der jüdischen Christologie keine Beisitzer des messianischen Thrones genannt werden, thut nichts zur Sache; es war immer eine analoge Vorstellung. Sicher ist, dass die Mutter mit ihren Söhnen irdische Vorstellungen von J. Reiche und selbstsüchtige Ansprüche

hegte: freilich begreifen wir diess nicht vom sanften Johannes; aber darum muss man die Sache nicht zu verschleiern suchen (*Olsh.*). — V. 22. οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε] *Ihr wisset nicht, um was ihr bittet*, heisst nicht bloss: ihr kennt die Bedingung nicht, unter welcher diese Bitte gewährt werden kann (*Fr.*), sondern: eure Bitte beruht auf einer unrichtigen Vorstellung von der Natur meines Reiches. Zwar erklärt sich J. nicht direct und unumwunden gegen die Vorstellung einer weltlichen Herrschaft, was er gegen die Seinigen nirgends thut — überhaupt erklärt er sich nie geradezu gegen sinnliche Vorstellungen, sondern fängt immer bei der Besserung der Gesinnung an, vgl. Luk. 14, 15. 16. ; nur gegen Pilatus erklärt er sich Joh. 18, 36. — ; indessen führt das Folg. ziemlich sicher auf die Idee einer bloss geistigen Herrschaft. J. stösst die Schwachgläubigen nicht zurück durch eine bestimmte Verneinung, sondern schiebt ihrer Vorstellung unvermerkt eine andere bessere unter; er nimmt nicht eher, bis er etwas Anderes gegeben hat. Er stellt den Bittenden eine Bedingung, die Bedingung des mit ihm Leidens, wodurch die Gewährung der Bitte, wie sie solche fassten, geradezu aufgehoben wurde. Leiden, Aufopferung, Tod führt nicht zur weltlichen Herrschaft. τὸ ποτήριον] An sich ist das Bild von Glück und Unglück zu verstehen (Ps. 16, 5. 23, 5. 11, 6.); allein in J. Sprache (26, 42.) scheint es nach Jer. 49, 12. Jes. 51, 22. nur letzteres zu bedeuten. Der zweite Theil des Satzes: καὶ (And. ἢ) τὸ βάπτισμα — βαπτισθῆναι fehlt in BD und and. alten Zeugen; dass er aus Mark. 10, 39. herübergenommen ist, erhellt daraus, dass es nicht heisst: ὃ ἐγὼ μέλλω βαπτίζεσθαι, wie Matth. geschrieben haben würde, da er μέλλω πίνειν hat. βάπτισμα h. Bluttaufe, wie Luk. 12, 50., vielleicht ein späterer Ausdruck, der sich auf die paulin. Ansicht von der Taufe bezieht, Röm. 6, 3. — V. 23. δυνάμεθα[Sie meinen diess wohl nicht in einem falschen Sinne, etwa von J. Mahlbecher (n. *Meyer*), jedoch wohl auch nicht ganz in seinem Sinne, sondern von zu bestehenden Kämpfen mit dem Schwerte in der Hand. Da J. von dieser Seite ihrem Irrthume nicht beikommen kann, so sucht er von einer andern das Gefühl der Demuth bei ihnen zu erwecken, indem er die Entscheidung Gott anheimstellt. οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι] *steht mir nicht zu*, *steht nicht in meiner Gewalt zu verleihen.* Dass er sich diese Macht abspricht, fällt auf, da er ja sonst sich selbst als Weltrichter darstellt (16, 27.), um so mehr, da er ohne Einschränkung spricht, wie eine solche (vor meinem Kreuzestode, vor meiner Verherrlichung) *Beng.* hinzudenkt. And. (*Kuin.*) erklären unrichtig: *es steht mir nicht zu, es andern zu verleihen, als denen es bereitet ist.* Dabei wird die Bedeutung des οὐκ ἔστιν ἐμόν verwischt, und ἀλλά, welches einen Gegensatz zwischen Christo und Gott macht, widerrechtlich für εἰ μή genommen. Dass J. Alles vom Vater empfangen (11, 27.), dass dieser das Reich bereitet hat (25, 34.), erklärt nicht (wie *Fr.* meint), wie J. die Entscheidung über die Belohnung seiner Jünger von sich ablehnen kann; denn eben vermöge jener vom Vater empfangenen Macht ist er Stifter und Ordner des Reiches. Ein mit Machtvollkommenheit ausgerüsteter Statthalter kann nicht sagen, dass ihm über etwas die

Entscheidung nicht zustehe. Ich glaube, dass J. hier von sich als menschlichem Individuum (als an welches die Bitte auch gerichtet war), als dem Menschen, der zum Messias bestimmt, es aber der Vollendung nach noch nicht ist, spricht. Als solcher hat er weder im Voraus ein Urtheil darüber, ob die Bittsteller der Gewährung ihrer Bitte sich würdig machen werden, noch die Macht, sie ihnen im Voraus zu verheissen: die Sache hängt vom Gange der Dinge ab, welcher unter Gottes Leitung steht. Hat sich das Reich Gottes und der Messias durch Kampf und Leiden zum Siege hindurchgearbeitet, dann richtet und herrscht er mit göttlicher Machtvollkommenheit, vorher aber nicht. (*Beng.* hat also das Richtige geahnt, und nur darin gefehlt, dass er J. Rede zu willkürlich bestimmt.) Indem J. nun die Entscheidung von sich ablehnt, will er die Bittsteller auf ein demüthiges, geduldiges Streben verweisen, und sie somit indirect von Selbst- und Herrschsucht abmahnen. δοῦναι mit dem Infin. wie נתן, vgl. Luk. 1, 73. Joh. 5, 26. ἀλλ' οἷς] suppl. δοθήσεται, *sondern es wird denen verliehen, denen* u. s. w. ἡτοίμασται] *bereitet*, bestimmt durch göttlichen Rathschluss.

V. 24. ἠγανάκτησαν] *sie waren unwillig* über die Herrschsucht der Jünger, mit der sie sich hatten über die andern erheben wollen. — V. 25. J. erklärt sich nun gegen die groben Begriffe von messianischer Herrschaft. κατακυριεύειν] kommt 1 Petr. 5, 3. Ps. 10, 5. 10. mit dem Nebenbegriffe der Gewaltthätigkeit, welcher wohl eigentl. in der Präpos. liegt, aber auch für herrschen überhaupt vor Jer. 3, 14. = בעל. Wahrsch. findet h. die erste Bedeutung Statt. Dasselbe gilt von dem ἅπ. λεγόμ. κατεξουσιάζειν. — οἱ ἄρχοντες τ. ἐθνῶν] *die Obern*, Regenten, *der Völker*, unbestimmt, so dass die Könige und ihre Statthalter und Beamten zugleich darin begriffen sind; οἱ μεγάλοι sind dann bloss die letztern. Es sind zwei parallele Sätze; αὐτῶν bezieht sich beide Male auf τὰ ἔθνη. — V. 26. δέ ist wahrsch. aus Mark. 10, 43. herübergenommen; denn es fehlt in sehr vielen Zeugen. Statt ἔσται liest *Lachm.* mit BD ἐστίν, und allerdings lässt sich denken, wie man dafür ἔσται setzen konnte: beides gibt einen guten Sinn. Statt ἔστω kommt in einigen, besonders abendl. Zeugen beide Male, in andern hingegen an der einen oder andern Stelle ἔσται vor, und dieses scheint ursprünglich zu seyn. μέγας] *gross*, schlechthin = μέγιστος und πρῶτος im zweiten Gliede; 18, 4. steht ὁ μείζων. — διάκονος, δοῦλος εἶναι, ähnlich wie ταπεινοῦν ἑαυτόν 18, 4., nur dass h. bestimmt von einer Demuth die Rede ist, welche Opfer bringt, auf äussere Auszeichnung, Ansehen u. dgl. Verzicht leistet. — V. 28. διακονηθῆναι] *sich bedienen lassen*, ist s. v. a. herrschen nach irdischer Weise, Macht über andere haben und gebrauchen zu seinem Nutzen oder seiner Verherrlichung. διακονῆσαι] ist allgemein und umfasst J. ganzes Leben; δοῦναι κτλ. hingegen ist ein besonderer und zwar der wichtigste Theil davon. δοῦναι] *hingeben*, aufopfern, Luk. 22, 19., oder in näherer Beziehung auf λύτρον s. v. a. *bezahlen*, zum Austausche hingeben, wie *Joseph.* B. J. II, 10, 5.: τὴν ψυχὴν ἐπιδιδόναι ὑπέρ τινος. — λύτρον = כֹּפֶר, *Lösegeld* des Lebens, 4 Mos. 35, 31.

Spr. 13, 8. 2 Mos. 30, 12., auch גְּאֻלָּה, מְחִיר, פִּדְיוֹן. — *ἀντί*] vom Austausche, wie Hebr. 12, 16., vgl. Matth. 17, 27. Anders ist das vom Tode J. häufige *ὑπέρ für, zum Vortheile.* *πολλῶν*] in dieser Hinsicht gewöhnlich, 26, 28., und in ähnlicher Röm. 5, 15. 19. Hebr. 2, 10.; es ist keine bestimmte Menge, so dass Jemand ausgeschlossen wäre, aber doch nicht geradezu = *πάντων*, welches 1 Tim. 2, 6. steht, und Röm. 5, 18. mit jenem wechselt. Sinn: um mit seinem Tode Viele vom Tode (d. h. vom Sünden-Elende) loszukaufen. Die Vorstellung des Loskaufs ist nicht physisch-materiell, auch nicht irgendwie (durch Unklarheit des Geistes) hyperphysisch-materiell als ein Austausch zu denken, sondern dynamisch als eine Wirkung, und zwar mittelst der Gemeinschaft und aneignenden Theilnahme durch dieselbe. Vgl. m. Comment. de morte J. C. §. 25. Opusc. p. 138 sqq. christl. Sittenl. I. §. 94. S. 317. Aehnlich 26, 28., wozu die Anm. z. vgl.

Cap. XX, 29 — 34.

Blinde zu Jericho.

Bei allen drei Synoptikern. — V. 29. *ἀπὸ Ἱεριχώ*] J. kam nach 19, 1. von Peräa her; diese Reise durch Jericho verträgt sich so wenig mit J. geheimem Aufenthalte in Ephraim vor dem Passah und mit dessen, wie es scheint, ebenfalls geheimer Reise nach Bethanien 6 Tage vor dem Passah (Joh. 11, 54. 12, 1.), dass man die Vereinigung durch gezwungene Annahmen von Nebenreisen nach Jericho und dgl. (*Thol. Olsh.*) nicht versuchen sollte. Diese Reise durch Jericho geht direct nach Jerusalem. Vgl. 21, 1. und Anm. z. 19, 1. Der Widerspruch mit Luk. 18, 35. *ἐν τῷ ἐγγίζειν αὐτὸν εἰς Ἱ.* lässt sich ebenso wenig lösen, als der in Ansehung der *zwei* Blinden des Matth. und des *einen* Blinden des Luk. und Mark.; auch darf man nicht zwei verschiedene Facta annehmen, wie neuerlich noch *Sieffert* gethan. Wir haben hier, wie so oft, verschiedene Ueberlieferungen von demselben Vorfalle. Vielleicht veranlasste den Matth. zur Angabe von zwei Blinden die Erinnerung an 9, 27 ff. (*Strauss*). — V. 31. Warum das Volk ihnen Stillschweigen gebot? Der Evang. sagt es nicht, mithin können wir den Grund bloss errathen. *Fr.'s* Vermuthung, dass J. im Lehren begriffen gewesen sei, hat das gegen sich, dass er ging; man spricht nun zwar im Gehen, lehrt aber nicht. — V. 33. *τί θέλετε ποιήσω*] es ist nicht nöthig *ἵνα* zu suppliren (13, 28.), für welches jedoch einige Zeugen sind. *ἵνα*] regiert von *θέλομεν.* — *ἀνοιχθῶσιν*] vgl. 9, 30. Die LA. *ἀνοιγῶσιν* gehört zum ältesten Texte, die Form ist aber grammatisch zweifelhaft. — V. 34. *ἥψατο*] bei Luk. und Mark. heilt J. durch sein Wort. *αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοί*] fehlt in den ältesten Zeugen, aber wahrsch. durch willkürliche Weglassung, veranlasst entweder durch die Parallelstellen oder durch irgend eine grammatische Betrachtung. Vgl. *Griesb.* und *Fritzsche.*

Zweite Hälfte.

Cap. 21 — 25.

Jesus in Jerusalem

Cap. XXI, 1 — 11.

Jesu Einzug in Jerusalem.

Matth. und die andern Synoptiker, h. einander parallel, lassen J. gleich von Jericho nach Jerusalem reisen; aber nach Joh. 12, 1. kam er vorher nach Bethanien, und sein Einzug geschah von diesem Orte aus. Nicht nur Luk. und Mark., welche J. auf dem Wege nach Jericho in die Nähe von Bethanien und Bethphage kommen lassen, sondern auch Matth. verrathen ihre Unkenntniss von J. vorherigem Aufenthalte in Bethanien. Matth. 21, 17. lässt ihn erst am Abend nach diesem Orte gehen. Die Veranlassung des Einzugs lag nach Joh. 12, 9. 12 ff. in dem Wunder der Auferweckung des Lazarus, wodurch das Volk auf J. aufmerksam geworden war. Davon zeigt sich bei Luk. 19, 37. eine schwache Spur. J. wurde nach Joh. 12, 12 f. von dem Volke, das sich in Jerusalem befand, eingeholt: davon scheinen die Synoptiker nichts zu wissen. Die Annahme eines doppelten Einzugs (*Paul. Schleiermach.* über Luk. S. 243 ff.) lässt sich nicht vertheidigen; nach Joh. 11, 56. 12, 1. 12., so wie nach den Synoptikern, war es der *erste* und einzige Einzug. Vgl. *Hase* L. J. §. 124. *Strauss* II, 283 ff. Der Tag des Einzugs war wahrsch. der Montag. J. kam 6 Tage vor dem Passah, welches auf den 15. Nisan (nach den Synoptikern den Freitag, anfangend vom Donnerstag Abend; nach Joh. den Samstag, anfangend vom Freitag Abend) fiel, also am 9. oder 10. Nisan in Bethanien an. Da er am Sabbathe nicht reisen konnte (wie diess jedoch *Thol.* mit den Aeltern annimmt): so muss man, je nachdem man den sechsten Tag einrechnet oder nicht, und entweder den Synoptikern oder dem Joh. in der Bestimmung des ersten Passahtages folgt, den Freitag (*Grot. Lightf. Lücke*) oder den Samstag als Tag der Ankunft annehmen; da aber der Weg von Jerusalem nach Bethanien (15 Stadien) nicht am Sabbathe gemacht werden durfte, und doch nach Joh. 12, 9. Viele am Tage vor dem Einzuge dahin kamen: so kann J. nicht früher als am Montag Morgen eingezogen seyn. *Hase* a. a. O.

V. 1. ἦλθον εἰς Βηθφαγῆ] *als sie nach* (an) *Bethphage kamen.* Weil Mark. und Luk. hinzusetzen: καὶ Βηθανίαν, dieser Ort aber weiter zurück lag: so will *Fr.*, der sonst den willkürlichen Vereinigungen nicht hold ist, erklären: *gegen Bethphage hin*, so dass es unentschieden bliebe, wie weit J. sich diesem Orte genähert habe, und man ihn auch noch bei Bethanien denken könnte. Allein 1) die Rücksicht auf die andern Evangg. darf h. den Ausleger um so weni-

ger bestimmen, als Luk. dadurch, dass er Bethphage *vor* Bethanien setzt, eine unklare Vorstellung verräth, und noch mehr Mark., welcher Matth. mit Luk. combinirt; 2) hätte Matth. sagen wollen, J. habe sich Bethphage bloss *genähert*, so hätte er nicht *ἦλθον*, zum Unterschiede von *ἤγγισαν*, gesetzt; 3) es lässt sich nicht beweisen, dass *ἔρχεσθαι εἰς* mit einem Ortsnamen jemals etwas anderes heisse, als *an* einen Ort oder *nach — hineinkommen*. Bethphage = בֵּית פַּגָּא d. i. *Feigenhausen*, ein Flecken am Oelberge, näher an Jerusalem als Bethanien. *πρὸς τὸ ὄρος τ. ἐλαιῶν*] bestimmt das vorige näher; auch dieses *πρός* begünstigt obige Erklärung nicht. — V. 2. *τὴν κώμην τὴν ἀπέναντι* (and. LA. *κατέναντι*, obgleich schon alt, doch wahrsch. aus den Parallelstellen herübergenommen) *ὑμῶν*] unstreitig Bethphage. *ὄνον δεδεμένην κτλ.*] vielleicht Anspielung an 1 Mos. 49, 11. LXX: *δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ καὶ τῇ ἕλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ* — welche wenigstens *Justin.* M. Apol. II, 73. findet. *εὐθέως*] streicht *Fr.* aus unzureichenden äussern und innern Gründen. — V. 3. *εἴπῃ τι*] *etwas* dagegen *sagt*. Mark. 11, 3. hat es nach Luk. 19, 31. bestimmt durch die Frage: *τί ποιεῖτε τοῦτο;* — *ἀποστελεῖ*] die älteste und auch wohl richtige LA.: das Praes. passt h. nicht. Für die geheimnissvolle und wunderbare Sache ist 26, 18. parallel. — V. 4. *ὅλον*] wird in alten Denkmälern, auch bei *Orig.*, weggelassen. Es ist zwar bei Matth. gewöhnlich (1, 22. 26, 56.), aber vielleicht aus diesen Stellen eingeschoben. — V. 5. Die Stelle ist Zach. 9, 9., aber die Worte *εἴπατε — Σιών* sind aus Jes. 62, 11. vorgesetzt oder mit denen des Sacharja: *χαῖρε σφόδρα θύγατερ Σιών* — verwechselt. *πραΰς*] = עָנִי, eigentl. *demüthig*, dann *sanftmüthig*, *friedfertig*, vgl. 5, 5. Die Prädicate *δίκαιος καὶ σώζων* = צַדִּיק וְנוֹשָׁע sind ausgelassen. *ἐπιβεβηκώς* = רֹכֵב. *ἐπὶ ὄνον καὶ πῶλον κτλ.*] Im Hebr. ist das וְעַל עַיִר nur Parallelismus von עַל־חֲמוֹר, und es sind nicht zwei Thiere gemeint. Matth. aber verstand es von Zweien, und liess daher auch aus zu weit getriebenem Glauben an die Weissagung zwei herbeibringen und J. darauf reiten gegen Luk. Mark. und Joh. 12, 14. Die Erfüllung der Weissagung in dem Reiten auf dem Esel zu suchen, beruht auf einer Verkennung des wahren Sinnes dieser Weissagung, in welcher dieser Umstand nichts als ein Bild der Friedfertigkeit des Königs ist, wie aus dem Gegensatze der Rosse V. 10. erhellet, vgl. *Rosenm.* Schol. in Zachar. — V. 7. *ἐπεκάθισαν*] *sie setzten ihn darauf;* aber wahrsch. ist diese LA. der Gleichförmigkeit mit *ἐπεβίβασαν* bei Luk. und mit dem vorhergehenden *ἐπέθηκαν* wegen anstatt des ächten *ἐπεκάθισεν* *er setzte sich darauf* eingeschwärzt worden. Das zweite *ἐπάνω αὐτῶν* beziehen *Theoph. Euthym. Fr.* u. A. auf *ἱμάτια*, während And. eine Enallage num. annehmen oder *τινός* hinzudenken. Aber Alles dieses ist willkürlich. Matth. will sagen: er habe auf beiden Thieren gesessen, jedoch wahrsch. nach einander, was auch *Fr.* nicht leugnet. Die Synoptiker legen auf den Umstand, dass J. auf einem oder zwei Eseln geritten, auch in sofern einen gewissen Werth, als sie die Art, wie er diese Thiere sich verschafft, umständlich und wunderbar darstellen, während Joh. 12, 14. einfach und anspruchlos

sagt: „er habe einen Esel gefunden". Nach ihm scheint der Einzug nicht von J. beabsichtigt gewesen zu seyn. So viel ist gewiss, dass er damit keinen politischen Zweck, sich als weltlichen Messias geltend zu machen, verband, wie der *Wolfenb. Fragmentist* (vom Zwecke J. u. s. Jünger S. 145.) ihn beschuldigt hat. Allein er gab sich willig der Aufregung seiner Anhänger hin, und bestieg ein Thier, damit das Volk auf ihn aufmerksam werden, und sich entweder für ihn entscheiden, oder ihn verwerfen, und so seine Sache zur Entscheidung bringen sollte. — V. 8. Das Ausbreiten der Kleider und das Streuen von grünen Zweigen und Blumen auf den Weg zur Ehrenbezeugung ist alte und zum Theil noch unsre Sitte. Vgl. 2 Kön. 9, 13. *Wetst.* z. d. St. — V. 9. Ὡσαννά] = הוֹשִׁיעָה נָּא, LXX σῶσον δή, eine aus Ps. 118, 25. entlehnte Formel, h. ein Glückwünschungszuruf, und daher, ohne Rücksicht auf den ursprünglichen Sinn, mit dem Dativ construirt, wie etwa: „Vivat dem König!" So *Fr.* Anders *Kuin.* u. A.: *hilf dem S. Dav.*; denn הוֹשִׁיעַ wird mit dem Accus. und Dat. verbunden. εὐλογημένος κτλ.] eben daher aus V. 26. ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου] ist h. unstreitig Begrüssung des Messias (Luk. 19, 38. setzt βασιλεύς hinzu, und Joh. 12, 13. βασ. τοῦ Ἰσραήλ): im Psalm wohl nur Bewillkommnung eines Königs oder Volksführers; jedoch scheint man zu J. Zeit den Psalm auf den Messias gedeutet zu haben. Vgl. m. Comment. z. d. Ps. Die Construct. des ἐν ὀν. κυρ. mit εὐλογημ. ist verwerflich. Ὡσ. ἐν τοῖς ὑψίστοις] Diese Formel, dem 118. Ps. fremd, ist sehr undeutlich. *Fr.* erklärt: *Hosanna* werde gerufen *im Himmel*, d. h. von dem Himmlischen (eine zu bestimmte Vorstellung); *Bez. Kuin.*: *hilf* du, der *im Himmel* ist, was kaum angeht, da die Formel die eigentl. Bedeutung des Imperat. verloren hat; richtiger: zu dem Heilsrufe wird *in der Höhe* hinzugefügt, um ihn gleichsam dadurch zu sanctioniren: was auf Erden gerufen wird, soll im Himmel wiedertönen, wo er allein ratificirt werden kann. ἐν τοῖς ὑψ. = בַּמְּרוֹמִים, vgl. Hiob 31, 2. — V. 10. ἐσείσθη] *kam in Bewegung* durch Neugierde und Staunen. — V. 11. ὁ προφήτης] *der* bekannte *Prophet*. Sie erklären ihn nicht für den Messias, wie man V. 9. gethan hatte, weil diese Meinung noch nicht die allgemein angenommene war.

Cap. XXI, 12 — 16.

Die Tempelreinigung.

Die Frage, wie sich diese Erzählung unsres Evang. und der andern Synoptiker zu der bei Joh. 2, 13 ff. verhalte, ob eine und dieselbe Begebenheit zum Grunde liege, wird verschieden beantwortet. Die meisten Ausll., nicht nur ältere, *Chrysost. Grot. Lampe*, sondern auch neuere, *Paul. Kuin. Olsh. Kern*, stimmen für die Verschiedenheit, und wirklich sind ausser der Zeit (bei Joh. das erste Passah, h. das letzte) auch die Umstände verschieden: insbesondere kommt von Joh. 2, 18 ff. h. nichts vor. Allein die Aehnlichkeit ist doch überwiegend, und die Unwahrscheinlichkeit, dass derselbe Vor-

fall zweimal sollte geschehen seyn, ohne dass eine Rückbeziehung auf das erste Mal zur Sprache gekommen wäre, zu gross: daher wir uns mit *Lücke* z. Joh. I, 437. und *Strauss* I, 703 f. für die Einerleiheit des Factums entscheiden. Die Frage, auf welcher Seite die richtige Chronologie sei, ob auf Seiten des Joh. (*Lücke* u. A.) oder auf Seiten der Synoptiker (*Strauss*) lässt sich h. nicht beantworten. So viel ist aber sicher, dass das letzte Passah der schicklichste Zeitpunkt für eine so auffallende Handlung gewesen seyn würde. — V. 12. *τὸ ἱερόν*] der ganze Tempel-Umfang und h. der sogenannte Heidenvorhof. Vgl. m. Archäol. §. 238. *τοῦ θεοῦ*] fehlt in alten Zeugen, bei *Orig.* aber nicht gleichbleibend: es fällt uns als zu feierlich auf und ist wohl schon im Alterthum aufgefallen. Allerdings kommt *τὸ ἱερόν* sonst nicht weiter mit *τοῦ θεοῦ* vor, hingegen *ναός* 26, 61.; und Matth. hann es doch geschrieben haben. Im Heidenvorhofe war ein Ort חנוית, *Buden*, genannt, wo das zum Opferdienste Nöthige verkauft wurde. Dazu gehörten vorzüglich Tauben, welche die Armen opferten. Joh. 2, 14. nennt auch Verkäufer von Stieren und Schafen. Die Wechsler, *κολλυβισταί*, wechselten gewöhnliches Geld für den zur Tempelsteuer nöthigen halben Seckel. Vgl. *Lightf.* J. sah diesen Markt vorzüglich wegen des dabei getriebenen Betruges (V. 13.), und weil der Eigennutz dabei sein Spiel trieb (Joh. 2, 16.), überhaupt auch, weil die Andacht dadurch gestört wurde und das ganze Wesen des Dienstes Gottes im Geiste und in der Wahrheit unwürdig war, mit Unwillen an; vielleicht auch hatte dieser Markt eine ungewöhnl. Ausdehnung gewonnen, und war den zum Beten bestimmten Vorhöfen näher gerückt worden. Im letztern Falle mussten alle Gesetzesfreunde seinen Unwillen theilen; fand aber dieser Fall nicht Statt, missbilligte J. den Markt an sich, der doch zum Tempeldienste nöthig war, so urtheilte er aus einem höhern, nicht jüdisch-gesetzlichen, sondern christlich-geistlichem Principe. Er tadelte aber nicht bloss das Unwesen als Lehrer, sondern stellte es ab als Reformator. Es lag im Geiste des jüdischen Volkslebens, dass fromme erleuchtete Männer nicht nur das Recht der freien Rede, sondern auch der thätlichen Abhülfe übten: die welche letzteres thaten, hiessen *Zeloten*, *Eiferer*. Ein positives Recht dafür bestand nicht: nur das biblische Beispiel des Pinehas (4 Mos. 25.) diente zur Begründung. Handelte nun J. aus dem gesetzlichen Principe, so that er, was jeder Zelot auch hätte thun können; war sein Princip aber ein anderes, so handelte er als Messias oder Stifter eines neuen Religionswesens. Die gewaltsame Art der thätlichen Abhülfe, besonders das Umstossen der Tische und das Verschütten des Geldes (Joh. 2, 15.) hat für unser Gefühl etwas Verletzendes; allein die damalige Zeit fühlte nicht so fein im Punkte des Geldnutzens oder Schadens, über den J. ohnehin erhaben war. Vgl. Anm. z. 8, 34. — V. 13. *γέγραπται*] Jes. 56, 7., mit dem h. weggelassenen, aber von Mark. angeführten Zusatze *πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν*. — *σπήλαιον λῃστῶν*] Gedanke und Ausdruck aus Jer. 7, 11., h. etwas stark in Beziehung auf den Betrug der Verkäufer. Etwas anders lautet die Rede Joh. 2, 16. *ἐποιήσατε*] die LAA. *ποιεῖτε*, *πεποιήκατε*, welche *Orig.* beide hat, scheinen mir

nicht genug bezeugt und als Correcturen verdächtig zu seyn. ποιεῖτε ist allerdings in grammatischer Hinsicht die passendste.

V. 14. τυφλοὶ καὶ χωλοί] And. LA. χωλοί κτλ., die jedoch nicht das Uebergewicht der Zeugen für sich hat. Matth. 12, 22. 15, 30. stehen die τυφλοί voran, auch sind sie die unglücklicheren. — V. 15. τὰ θαυμάσια] *die wundersamen Dinge*, die Reinigung des Tempels, die Heilungen. — V. 16. ὅτι recitativum, h. (wie 5, 31. 7, 23. 9, 18. 33. 20, 12.) kritisch unsicher. ἐκ στόματος κτλ.] Ps. 8, 3. Es ist da vom Lobe Gottes die Rede. J. wendet die Stelle auf sein Lob an, als wollte er sagen: Ich brauche mich dieses Lobes nicht zu schämen, da ja Gott es nicht verschmäht. — Anders, aber parallel, ist der von Luk. 19, 39 f. angeführte Zug.

Cap. XXI, 17 — 22.

Verfluchung des Feigenbaums.

Nur noch bei Mark. — V. 17. Man würde voraussetzen, dass der Evang. sagen wolle, J. habe sich zur Familie des Lazarus begeben, wenn nicht 26, 6. ein Simon der Aussätzige genannt würde; doch s. d. Anm. z. d. St. — V. 19. ἐπὶ τῆς ὁδοῦ] kann streng genommen heissen *auf dem Wege*, d. h. so dass er über den Weg überhing; aber ἐπί heisst auch *an*, vgl. Anm. z. 14, 26. ἦλθεν ἐπ' αὐτήν] *kam hin zu ihm; Fr.* conscendit eam (!), aus dem Grunde, weil er sonst nicht habe sehen können, ob er Früchte habe oder nicht. Von solchen konnte und sollte der Baum zweierlei, theils essbare späte überwinterte Sommerfeigen, theils Ansätze zu Sommerfeigen haben. Vgl. *Paul.* z. d. St. *Win.* Real-WB. Art. *Feigenbaum.* Da er keine von beiden hatte, so erklärte J. im Unwillen durch einen Fluch oder ein Machtgebot, dass er für immer unfruchtbar seyn solle; ja, wie der Erfolg zeigte, zerstörte er dadurch das Leben des Baumes, der alsobald verdorrte. (Nach Mark. 11, 14. 20. wurde diess erst am folgenden Tage bemerkt, eine Veranschaulichung durch Einschaltung eines Zwischenraumes.) Da ein solches Strafwunder an einem unschuldigen Baume unzweckmässig und J. unwürdig ist: so liegt es wegen der Parabel Luk. 13, 6 ff. und der Sitte der Propheten, ihre Weissagungen durch symbolische Handlungen zu bekräftigen, sehr nahe, darin eine Allegorie auf den Untergang des jüdischen Staates zu finden (*Ambros. Grot. Wetst.*). Allein nichts bei den Evangg. deutet darauf hin; vielmehr wird diese That J. als ein Wunder und als ein Sinnbild dessen, was die Kraft des Glaubens vermöge, betrachtet. Die Erzählung hat sich in der Sage aus jener Parabel gebildet (*Strauss*). Auf die Frage der Jünger V. 20. scheint J. V. 21. die Antwort zu geben: er habe es durch den Glauben gethan, und wenn sie diesen hätten, so würden sie Gleiches und noch mehr thun können. Allein J. wirkte nicht durch den Glauben Wunder, sondern durch die ihm vermöge der Einheit mit dem Vater einwohnende höhere Kraft oder Herrlichkeit (Joh. 2, 11.). Die Antwort J. ist der obigen 17, 20. ähnlich. Die Frage der Jünger nimmt J. in dem Sinne, als wollten sie wissen, wie *sie auch* so etwas bewirken könnten; oder er beant-

wortet ihre Frage nur in dieser Hinsicht. πίστις] Wunderglaube, vorzüglich in Bezug auf das Gebet (V. 22. vgl. 17, 20.). διακρίνεσθαι] *zweifeln* ist nicht Sache des Ungläubigen, sondern dessen, der da schwankt zwischen Unglauben und Glauben. τὸ τῆς συκῆς] *die Sache*, der Umstand *des Feigenbaumes*. Hier wird man versucht, das Bergeversetzen (17, 20.) im eigentl. Sinne zu nehmen, weil es im Gegensatze mit dem Verfluchen des Feigenbaumes steht, welches doch auch ein Eingreifen in die körperliche, obschon lebendige Natur ist. Allein es bleibt immer gewiss, dass die Wunderwirksamkeit J. und seiner Jünger vorzüglich die lebendig geistige Natur des Menschen zum Gegenstande hat. Nach *Strauss* II, 251. hat zur Verknüpfung dieser Rede J. mit dem Wunder die Gnome Luk. 17, 6. Veranlassung gegeben; allein diese ist nichts als eine Variante von unsrer Stelle und Matth. 17, 20. — V. 22. ist in beschränkender Beziehung auf das Gebet und den Glauben an dessen Erhörung dasselbe gesagt, was 17, 20. allgemeiner: οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν.

Es folgen nun 21, 23 — 22, 46. Reden J., veranlasst durch Fragen der Synedristen, Pharisäer und Sadducäer, oder eine Art von fortgesetzter Disputation mit ihnen, welche er siegend mit einer ihnen vorgelegten Frage beendigt. Sodann erklärt er sich Cap. 23. in einer Strafrede gegen die Pharisäer, und vollendet so den Bruch mit der Hierarchie, worauf dann sein Fall nothwendig folgt.

Cap. XXI, 23 — XXII, 14.

Frage der Synedristen, aus welcher Macht Jesus handle, nebst drei Parabeln.

Bei allen Synoptikern. — V. 23. Ueber die LA. und Construction vgl. Anm. z. 8, 1. διδάσκοντι] fehlt in einigen Zeugen, und könnte aus Luk. 20, 1. hereingenommen seyn (*Fr.*); allein der Zeugen sind doch zu wenig. οἱ ἀρχ. κ. οἱ πρεσβ. τοῦ λαοῦ] Luk. und Mark. fügen noch die γραμματεῖς hinzu, und vollenden somit den Begriff der Mitglieder des Synedriums. Nach V. 45. waren auch Pharisäer dabei. ἐν] *durch*, *kraft*, *mittelst*, wie Luk. 4, 36. ἐξουσίᾳ] *Macht*, *Vollmacht*, vgl. 10, 1. ταῦτα geht auf J. ganze bisher im Tempel entwickelte Wirksamkeit, nicht bloss auf die Reinigung desselben. καὶ τίς κτλ.] eine parallele Frage, zur Erläuterung des ποίᾳ. Sie wollen ihn durch diese Fragen zu der Erklärung verleiten, er sei ein von Gott gesandter Prophet, und ihm dann den Process machen; denn das Synedrium übte die Aufsicht über die öffentlich auftretenden Lehrer. Vgl. Joh. 1, 19. — V. 24. J. antwortet, wie ein kluger Streiter, mit einer Gegenfrage. — V. 25. τὸ βάπτ. *τὸ* Ἰωάνν.] Dieses τό, welches genauer bestimmt, findet sich in alten Zeugen und ist wahrsch. als überflüssig weggelassen worden. Unter der Taufe des Joh. wird seine an diesen Ritus geknüpfte Wirksamkeit als Bussprediger verstanden. πόθεν ἦν] *woher war sie*, nicht der Entstehung, sondern dem Beweggrunde und der Berechtigung nach. Joh. 7, 28. ist zwar πόθεν εἰμί von der menschlichen Herkunft zu verste-

hen, dieser setzt aber J. nachher entgegen V. 29.: παρ' αὐτοῦ εἰμι, κἀκεῖνός με ἀπέστειλεν, mithin ein höheres πόθεν, wovon h. die Rede ist. Die zweite Frage erklärt, indem sie die beiden möglichen Fälle angibt: ἐξ οὐρανοῦ] zu Folge eines Befehls vom Himmel oder (was dasselbe ist) eines göttlichen Antriebes: ἐξ ἀνθρ.] aus menschlichem Auftrage oder Beweggrunde. Mit den gleichen Worten hätte J. auch fragen können: kraft welcher Macht taufte Joh.? διελογ. παρ' ἑαυτοῖς] *bei sich selbst*. And. LA., welche der sonstigen Schreibart unsres Evang. (16, 7. 8.) und der andern analoger ist: ἐν ἑαυτοῖς, *unter einander;* jedoch kann sie eben desswegen Correctur seyn. οὖν] mit *Fr.* wegzustreichen, sind nicht hinreichende Gründe vorhanden; selbst *Lachm.* hat es nicht aus seinem Texte weggelassen. — V. 26. φοβούμεθα] Es braucht nicht mit *Fr.*: ne id quidem conduxerit, eingeschaltet zu werden; sondern die Besorgniss steht für die besorgte Folge, etwa wie Luk. hat: so wird uns das Volk steinigen. ἔχουσι κτλ.] vgl. 14, 5. And. alte LA. ὡς προφ. ἔχ. τ. Ἰωάνν.

V. 28—32., dem Matth. eigenthümlich, legt J. den Synedristen, in Beziehung auf Joh. d. T., eine Parabel und Frage zu ihrer Beschämung vor. — V. 28. τίς nach ἄνθρωπος, welches *Lachm.* aufgenommen, obgleich es nicht einmal alle die ältesten Codd. haben, verwerfen *Schulz* und *Fr.* mit Recht; Matth. hat sonst bloss ἄνθρ. (V. 33. 25, 14. 27, 57.) oder εἷς (8, 17. 18, 24. 19, 16. 27, 48.). μου] ist wahrsch. unächt, weil überflüssig, obgleich es nicht in allen ältesten Zeugen fehlt, wesswegen es *Lachm.* beibehalten hat. — V. 30. τῷ δευτέρῳ] Statt dessen hat *Griesb.* τῷ ἑτέρῳ vorgezogen, wofür viele alte Zeugen, selbst *Orig.*, und das, weil ungenauer, mit dem bestimmtern τῷ δευτ. vertauscht worden zu seyn scheint. Aber *Matth. Fr.* glauben, dass es ein Scholion sei. *Schulz* führt für die gewöhnl. LA. die Analogie von 22, 39. an. ἐγώ] Nach *Grot.* = הִנֵּנִי; nach *Wetst.* und *Kuin.* ist ἀπέρχομαι, nach *Elsner* nichts zu ergänzen; allein in den von ihm angeführten Beispielen bezieht sich ἐγώ immer auf das vorhergehende Zeitwort, h. also auf ὕπαγε, oder ἐργάζου, so dass ὑπάγω (mit einigen Codd.) oder ἐργάσομαι hinzuzudenken ist. — V. 31. αὐτῷ] könnte nach Codd. BDL und and. Zeugen mit *Lachm.* zu streichen seyn. ὁ πρῶτος] der Cod. Vat. l. ὕστερος, And. ἔσχατος, indem sie zugleich die Ordnung der Antworten V. 29. 30. umkehren; der Cod. Cantabrig. nebst einigen Uebers. u. KVV. liest ὕστερος, ohne dieses zu thun, ganz sinnwidrig (wesswegen es mich wundert, dass *Lachm.* diese LA. aufgenommen hat, da doch nicht alle alten Zeugen dafür sind). Dass die gewöhnl. LA. die richtige sei, leidet keinen Zweifel, weil, wenn der erste Sohn zugesagt hätte, der Vater nicht zum zweiten gegangen wäre. Die Entstehung der falschen LA. zu erklären, bleibe den Vermuthungen der Kritiker überlassen. Vgl. *Griesb.* und *Fr.* Der erste Sohn ist unstreitig das Bild der Zöllner und Huren, welche (das muss man hinzudenken) den Geboten Gottes ungehorsam, auf die Predigt des Täufers Busse thaten; der zweite Sohn ist das Bild der selbstgerechten Juden: diese Beziehung überlässt J. den Hörern selbst zu fassen. Verwirrung aber

erzeugt in der Nutzanwendung der Gegensatz, in welchen die Selbstgerechten mit dem ersten Sohne gestellt sind, dass sie näml. nicht, wie dieser, bereut hätten: wodurch man veranlasst wird auch den Umstand, dass der erste Sohn anfangs sagt, er wolle nicht gehen, auf sie anzuwenden, da derselbe doch auf die Zöllner und Huren geht. *προάγουσιν κτλ.*] *kommen eher*, *als ihr*, ins R. G. Der Zugang ist also auch den Verstockten offen, wenn sie Busse thun. — V. 32. *ἦλθε ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης*] *trat auf* (*ἔρχεσθαι* von Lehrern 11, 18.), *indem er den Weg der Gerechtigkeit wandelte* d. h. Gerechtigkeit predigte. *ὁδός* wird selbst mit *διδάσκειν* verbunden 22, 16 *τοῦ πιστεῦσαι αὐτῷ*] *um ihm* (zu Folge der Reue) *zu glauben*, oder *so dass ihr ihm geglaubt hättet*. Dieser Gebrauch des Infin. ist so bekannt, dass ich *Fr.* nicht begreife, wie er schreiben kann: non poenitentiam egistis *propterea*, *quod fidem adjunxissent*, nempe portitores etc. Ita enim interpretari malim, quam viae insistens, quae una praeterea patet, contortius *τοῦ πιστεῦσαι αὐτῷ* a voce *ὕστερον* nectere, h. s. *non resipuistis postea, quam portitores credidissent.*

V. 33—41. Eine andere, auch von Luk. und Mark. angeführte Parabel, ähnlichen Sinnes, ebenfalls den Obern der Juden ihre Untreue vorhaltend. Das Urbild derselben ist Jes. 5, 1 ff. — V. 33. *τίς*] entschieden unächt. *ληνός*] nicht *Kelter*, sondern *Keltertrog*, lacus, der sich im Boden befand, und in welchem die Trauben getreten wurden. *πύργος*] *Thurm*, thurmähnliches Wachthaus. *ἐξέδοτο — γεωργοῖς*] *gab ihn aus*, verdingte ihn, an *Winzer*, nach dem Folg. um einen Theil der Früchte. — V. 34. *τοὺς καρποὺς αὐτοῦ*] sc. *τοῦ ἀμπελῶνος* (die LA. *αὐτῶν* sc. *γεωργῶν* ist Nachhülfe): statt *τοὺς καρπούς* sagt Luk. 20, 10. bestimmter *ἀπὸ τοῦ καρποῦ*, *etwas von den Früchten*. — V. 38. *ἐν ἑαυτοῖς*] *unter sich*. *κατάσχωμεν*] *καθέξομεν* wäre natürlicher, so wie Mark. 12, 7.: *καὶ ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία*. Die Hoffnung wird als Absicht gedacht. — Die Arbeiter im Weinberge sind die Obern des jüdischen Staates, welcher dem Weinberge entspricht. Die Knechte, die gemisshandelt und getödtet worden, sind die Propheten. Der Sohn ist Christus. Nun fragt sich, ob auch der letztere Umstand, die gehoffte und beabsichtigte Besitznahme des Erbes, zu deuten ist? Allerdings; es wird dadurch die Herrschsucht der Obern bezeichnet, welche der Grund ihres Widerstandes gegen J. war. Hätten sie nicht gefürchtet, dass er ihnen die Herrschaft nehmen würde, so hätten sie sich wohl seinen heilsamen Absichten nicht so hartnäckig widersetzt. — V. 40. 41. J. veranlasst seine Gegner sich selbst das Urtheil zu sprechen. Bei den andern Evangg. antwortet er sich selbst, was allerdings wahrscheinlicher ist (*Schneckenb.*). *κακοὺς κακῶς ἀπολέσει αὐτούς*] eos malos male perdet, eine Art von Wortspiel, welches die Griechen lieben. *αὐτούς* ist nicht überflüssig, sondern bestimmt das Object; *κακούς* ist Prädicat. *ἐν τοῖς καιροῖς αὐτῶν*] *zu ihrer*, der Früchte, *Zeit*. Das Kommen des Herrn und die Bestrafung der Winzer kann man allerdings auf die Zerstörung Jerusalems beziehen, und, da mit dieser nach Matth. die Parusie Christi verbunden ist, indirect auch auf diese.

V. 42—44. J. gibt den Synedristen den Sinn der Parabel weiter zu beherzigen, indem er mit der Stelle Ps. 118, 22 f. seine, des Verworfenen, Anerkennung als Messias und die Ausschliessung der Juden vom Reiche andeutet. — V. 42. λίϑον ὃν] Attraction st. λίϑος ὅν. — ὃν — οἱ οἰκοδομοῦντες] *den die Bauleute verwarfen*, vielleicht nicht einmal zum gewöhnl. Gebrauche tauglich fanden. οὗτος κτλ.] *dieser ist zum Ecksteine* (רֹאשׁ פִּנָּה, der zwei Mauern zusammenhält und eine Hauptstelle im Gebäude einnimmt) *geworden*, d. h. ein Verkannter, Verachteter, hat grosse Auszeichnung und Wichtigkeit erlangt. Das historische Subject der Psalmstelle ist ungewiss; allein man hat wohl schon früh den Messias darunter verstanden, vgl. m. Comm. z. d. St. *Fr.* will darunter die verachteten Heiden verstehen; allein wie könnten diese der Eckstein heissen? Auch widerstreitet diese Erklärung den Stellen AG. 4, 11. 1 Petr. 2, 7., vgl. Eph. 2, 20.; und V. 44. passt nicht dazu. αὕτη] die LXX geben damit das Neutr. זֹאת, und so hat es gewiss auch der Evang. genommen: aus übertriebenem Purismus wollen *Fr.* u. A., er habe es auf κεφαλὴ γωνίας bezogen. — V. 43. διὰ τοῦτο] *darum*, weil ihr den Eckstein verworfen habt. ἔϑνει κτλ.] *einem Volke, das die Früchte desselben*, Früchte, die desselben würdig sind, *bringt*. Es ist das christliche Volk, das neue Israel, und da dieses vorzüglich durch Aufnahme der Heiden gebildet worden, so sind auch diese mit gemeint. — V. 44. fehlt in abendl. Zeugen und bei *Orig.*; und *Griesb.* glaubt, er sei aus Luk. 20, 18. herübergenommen; wahrsch., wenn der Text ganz gleich lautete, und es nicht καὶ ὁ πεσών, sondern πᾶς ὁ πεσών hiesse. Der Ausdruck spielt an Jes. 8, 14 f. an (wie auch 1 Petr. 2, 8.), und der Gedanke ist: dieser verworfene Messias wird seine Feinde richten. — V. 45. 46. bilden den historischen Schluss zu den bisherigen Reden, obgleich nachher 22, 1—14. noch ein Zusatz folgt. — V. 46. ὡς προφήτην] Die LA. εἰς, obgleich sprachlich kaum zu rechtfertigen, ist alt, und kommt öfters bei *Orig.* vor. Vgl. 21, 26.

XXII, 1—14. Matth. liefert noch eine Parabel ähnliches Sinnes von der Ausschliessung der Juden vom Reiche und der Zulassung der Heiden, wovon bei Luk. 14, 16 ff. eine Parallele und zwar gebührt diesem der Vorzug der Ursprünglichkeit. Dass er eine Veranlassung gibt (V. 15.), während eine solche bei Matth. fehlt, kommt nicht viel in Anschlag; denn auf die Geschichtlichkeit derselben ist nicht viel zu bauen. Aber die Gestalt der Parabel bei Luk. ist einfacher und hält sich in den natürlichen Grenzen. Es ist unpassend, dass hier die Geladenen die Knechte misshandeln und tödten, wodurch sie sich die Rache des Königs zuziehen. Sodann nimmt mit V. 11. die Parabel eine neue Wendung, und versinnbildet den Gedanken, dass unter den zugelassenen Heiden selbst wieder die Unwürdigen von den Würdigen ausgeschieden werden müssen. *Strauss* I, 611. erklärt die erste Modification bei Matth. als entstanden durch eine Vermischung dieser Parabel mit der vorhergehenden, und die zweite durch eine Verschmelzung mit einer andern verloren gegangenen. (Vgl. *Schneckenb.* Beitr. Zusatzblatt.) Merkwürdig, dass das von

Matth. hineingetragene Element der Bestrafung von Luk. in eine andere Parabel 19, 12 ff. hineingetragen ist. — V. 1. ἀποκριθείς] vgl. 11, 25. ἐν παραβολαῖς] steht in verschiedenen Handschrr. an verschiedener Stelle; die ältesten haben es nach εἶπεν, vor αὐτοῖς: vielleicht ein Zeichen der Unächtheit. Die LA. ἐν παραβολῇ ist Correctur, weil nur Ein Gleichniss folgt: der Sinn der gewöhnl. ist: *gleichnissweise.* — V. 2. γάμους] *Hochzeit;* bei den LXX Esth. 9, 22. = מִשְׁתֶּה, *Gastmahl*, und so auch Luk. 12, 36. 14, 8.; h. kann man bei der gewöhnl. Bedeutung bleiben. — V. 3. τοὺς δούλους αὐτοῦ] *seine Knechte*, die er eben dazu bestimmte oder deren Geschäft es mit sich brachte; er sandte nicht alle seine Knechte, wie aus V. 4. erhellet, wo er andere sendet. καλέσαι] *laden*, zum zweiten Male, oder auf den bestimmten Tag; denn sie waren schon vorläufig geladen. — V. 4. τὸ ἄριστον] h. = τὸ δεῖπνον oder überhaupt *Mahlzeit* (*Bretschn.*). ἡτοίμασα] älter bezeugte LA. ἡτοίμακα; elegantere, aber darum nicht gerade ursprüngliche: ἡτοίμασται. — V. 5. *Fr.* will das ἀμελήσαντες auf alle, auch die, welche die Knechte misshandelten und tödteten, beziehen; aber diese thaten mehr, als das ἀμελεῖν besagt; sie bewiesen nicht bloss Gleichgültigkeit, sondern auch feindselige Gesinnung. Die LA. ὃς μέν, ὃς δέ ist älter und ungewöhnlicher. ἐπὶ τήν, st. εἰς τήν ist ebenfalls älter und passender: *an sein Geschäft*, *seinem Geschäfte nach.* — V. 7. Sehr schwer möchte h. unter den verschiedenen LAA. die ursprüngliche zu erkennen seyn. Als die im 4. Jahrh. verbreitete sieht *Lachm.* an: ὁ δὲ βασιλεὺς ἀκούσας, die sich aber nur in sehr wenigen, und nicht den ältesten Handschrr., näml. 13. 69. 124., findet. Die der meisten Handschrr., selbst des Cod. C, ist: καὶ ἀκούσας ὁ βασ., welche *Fr.* vorzieht, weil ihm das δέ, nach den vielen vorhergehenden δέ, anstössig ist. Allein eben desswegen möchte sie dem Verdachte unterliegen, aus Aenderung entstanden zu seyn. *Griesb.* hält ἀκούσας, weil es theils fehlt, theils die Stelle wechselt, für eingeschoben; aber es lässt sich kaum entbehren. ἐκεῖνος lesen nach ὁ βασιλεύς viele Handschrr. und and. Zeugen; andere (wie D) vorher: *Griesb.* vertheidigt es nicht; *Schulz* hingegen hält es für analog mit mehreren Stellen des Matth., wo es jedoch passender, als hier, steht, da der König, als die Hauptperson, nicht näher braucht bezeichnet zu werden (vgl. 11. 13.). Aber vielleicht liess man es eben desswegen aus; wenigstens sieht man keinen Grund, warum es hätte sollen eingeschoben werden. — V. 9. τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν] *die Scheidewege der Strassen*, der Landstrassen. — V. 10. πονηροὺς κ. ἀγαθούς] Hier schreitet die Parabel in das Gebiet der eigentl. Rede über; denn dieser Unterschied hat nun für das Reich Gottes Bedeutung. Aus Luk. 14, 21. trägt man gew. die Vorstellung herein, es seien Bettler und dergleichen geladen worden; daran denkt wohl Matth. nicht. ὁ γάμος] nicht der Ort des Gastmahls, wie Manche erklären, und aus welcher Erklärung die LAA. νυμφών und οἶκος entstanden sind, sondern das *Hochzeitmahl.* — V. 11. ἔνδυμα γάμου] ein Kleid, wie es zur Hochzeit sich schickt, ein *Festkleid.* — V. 12. πῶς] missbilligend, vgl. 7, 4. Man nimmt gew.

nach *Harmar* Beob. üb. d. Orient II, 117. an, den Gästen seien Festkleider gereicht worden, weil man sonst nicht begreifen zu können glaubt, woher das geladene Gesindel sie habe bekommen sollen. Nach dieser Annahme hätte die Entschuldigung des Mangels nicht Statt gefunden; der nicht gehörig Bekleidete hätte das dargebotene Geschenk verschmäht, wesswegen er auch verstummt. Darin liesse sich sehr passend die Idee finden, dass ja auch der Glaube oder der Geist, der zum Reiche Gottes fähig macht, eine Gabe Gottes ist, die man nur nicht zu verschmähen braucht, um sie zu empfangen. Allein *Fr.* bemerkt sehr richtig, dass jene Sitte nicht hinlänglich erwiesen ist; sodann lässt sich nicht begreifen, wie ein Geladener das Festkleid hätte verschmähen können. Wir müssen also zu der Vorstellung zurückkehren, dass das Erscheinen im hochzeitlichen Kleide die vorausgesetzte Bedingung der Einladung war; mithin findet h. die sittliche, auf der Selbstthätigkeit des Menschen beruhende Ansicht Statt, dass die zum Reiche Gottes befähigende Gesinnung vom Menschen abhängt, nicht die religiöse, welche auf der Abhängigkeit von Gott beruhet. Uebrigens ist in diesem Umstande eine Mahnung für die Gläubigen enthalten, und die Parabel nimmt dadurch eine etwas andere Wendung: sie ist jetzt nicht mehr an die Pharisäer gerichtet. Auch die Schlussformel *πολλοὶ γάρ κτλ.* ist von allgemeiner Beziehung. — V. 13. Die Worte *ἄρατε αὐτὸν καί* fehlen in den ältesten Zeugen, und sind wohl eher hinzugesetzt, als weggelassen worden. Vgl. übrigens 8, 12. 25, 30. *πολλοί κτλ.*] steht h. in seiner vollkommen passenden Stelle (vgl. dagegen 20, 16.): es bildet die Lehre nicht der ganzen Parabel, sondern nur des letzten Theiles derselben von V. 11. an; und während sie anfangs auf die Juden gemünzt war, so bezieht sie sich zuletzt auf die aufgenommenen Heiden. *ἐκλεκτοί* sind diejenigen, welche unter der Menge der Berufenen (*καλεῖν* ist gew. von der Einladung zum Glauben an das Ev. vgl. 9, 13.) wirklich gläubig und würdig und *von Gott* ausgewählt sind, um in sein Reich aufgenommen zu werden. Hier tritt also zwar Anerkennung der Abhängigkeit des menschlichen Heils von Gott ein; jedoch liegt nicht nothwendig im Begriffe der *ἐκλογή*, wie er h. gefasst ist, die Idee eines ewigen Rathschlusses (Eph. 1, 4.), sondern man kann bei dem göttlichen Richterspruche über Würdigkeit und Unwürdigkeit (vgl. V. 11—13.) stehen bleiben. Anderwärts (24, 22. Luk. 18, 7.) steht *ἐκλεκτός* nicht in der strengen Bedeutung, wie hier, so wie auch *κλητός* im Sinne von *ἐκλεκτός* steht (Röm. 1, 6. 1 Cor. 1, 2.).

Cap. XXII, 15—22.

Eine verfängliche Frage der Pharisäer.

Auch bei Luk. und Mark. — V. 15. Nach einer amtlich vorgelegten Frage 21, 23., folgt eine Streitfrage aus der Schule der Pharisäer. Die Berathschlagung derselben darf nicht als eine amtliche angesehen werden, wie *Olsh.* zu thun scheint: sie handeln h. bloss als Partei, wie sie sich denn mit einer andern Partei, den Herodianern, den Anhängern der Familie des Herodes, verbin-

den. (Eine geschlossene Partei bildeten letztere nicht, noch weniger eine Schule.) Beide Parteien waren in ihrer Politik einander feindlich entgegengesetzt. Die Pharisäer konnten vermöge ihrer Anhänglichkeit an das mosaische Gesetz und dessen hierarchische (theokratische) Einrichtungen nichts anders als die Selbstständigkeit ihres Volkes wünschen, mithin mussten sie Feinde der römischen Oberherrschaft seyn; die Herodianer hingegen waren Freunde der letztern, weil die Dynastie des Herodes durch die Römer gegründet und deren noch jetzt bestehende Glieder (Herodes Antipas und Philippus) Geschöpfe der römischen Cäsarn waren. Beide Parteien vereinigen sich daher nur aus Hass und Verdacht gegen J., der ihnen beiden gleich gefährlich schien. ὅπως] *damit*, nicht: *wie*. Aus letzterer Erklärung ist die LA. des Cod. D πῶς entstanden. ἐν λόγῳ] *mit Rede*, d. h. mit einer vorgelegten Frage; *Fr.:* inter verba, im Gespräch (?). — V. 16. αὐτῷ] = πρὸς αὐτόν, wie wirklich D liest. λέγοντες] Die LA. λέγοντας, obgleich alt (doch nicht so verbreitet, dass sie *Lachm.* hätte aufnehmen sollen), ist aus Unkenntniss des Hebraismus entstanden, und *Fr.'s* Urtheil, die gewöhnl. sei ein Solöcismus, beruht auf dem Scheingrunde, dass das Folg. Rede der Gesandten, nicht der Absendenden sei; allein jene reden und handeln auf Anstiften von diesen. (Vgl. 11, 2 f. 4 Mos. 21, 20.) τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ] *den Weg, den Gott vorschreibt*, oder den man vor Gott wandeln soll (Ps. 27, 11.). οὐ μέλει κτλ.] Beschreibung der geraden Rücksichtslosigkeit. Dieselbe Phrase Joh. 10, 13. 12, 6. 1 Petr. 5, 7.; anders 1 Cor. 9, 9. οὐ γὰρ βλέπεις κτλ.] fasst die Sache noch tiefer (daher γάρ); denn man kümmert sich dann um Menschen, wenn man auf Ansehen, Grösse, Reichthum Rücksicht nimmt. βλέπειν εἰς πρ., *Rücksicht nehmen auf*, natürliche Umschreibung der hebraisirenden Phrase πρόσ. λαμβάνειν (Luk.). — V. 17. ἔξεστι] näml. nach göttlichem Rechte, aus Gründen des göttlichen Gesetzes, nach theokratischen Grundsätzen, nach welchen Jehova allein König von Israel war. Darauf gründete sich der Widerspruch des Judas Gaulonites gegen den römischen Census zur Zeit der Verweisung des Archelaus und der Verwandlung Judäa's in eine römische Provinz, *Joseph.* Antt. XVIII, 1. AG. 5, 37. κῆνσον] vgl. 17, 25. Die Frage, ob man dem Cäsar Steuern zahlen dürfe, hiess s. v. a. ob man überhaupt seine Herrschaft anerkennen dürfe. Καίσαρι] Caesari, Familien-Name der römischen Herrscher, aus welchem der Amtsname entstand. — V. 18. ὑποκριταί] vgl. 7, 5. — V. 19. τὸ νόμισμα τοῦ κήνσου] *die Steuermünze*, die Münze, in welcher die Steuer entrichtet wird. — V. 20. J. macht darauf aufmerksam, dass diese Münze das Bild und die Ueberschrift (das Gepräge) des Kaisers trage, gibt damit zu verstehen, dass sie von ihm als Münz- und Landesherrn herrühre, und gründet darauf den Ausspruch V. 21.: *Gebet* (entrichtet, bezahlet) *demnach* (weil die Münze dem Kaiser angehört) *dem Kaiser, was des Kaisers ist* (was ihm angehört, Steuer, Zoll und was sonst die Oberherrschaft mit sich bringt). (Der Plural τὰ Καίσαρος deutet mehr, als die blosse Steuer an.) Die Antwort drückt einen tiefen und umfassenden Gedanken auf die concreteste Weise,

in engster Beziehung auf die Anschauung des Gepräges, aus. Dass J. den Grundsatz des *Maimonid.* tract. Gezelah c. 5.: Ubicunque numisma alicujus regis obtinet, illic incolae regem istum pro domino agnoscunt (*Wetst.*) — im Sinne gehabt, auf den factischen Zustand hingewiesen, und zu verstehen gegeben habe, man müsse sich demselben unterwerfen, scheint mir zweifelhaft zu seyn. Entschieden aber falsch ist es, wenn man ihm den Gedanken des Apostels Paulus Röm. 13, 1., man müsse sich der Obrigkeit um des Gewissens willen unterwerfen, unterschiebt. In das Gebiet des Gewissens, der Sittlichkeit und Frömmigkeit schlägt der erste Theil der Antwort J. gar nicht ein. Allerdings bezieht sich die Frage: ἔξεστι κτλ. auf den Gewissenspunkt, J. aber antwortet so darauf, dass er sich auf diesen Punkt zunächst nicht einlässt, sondern die fragliche Sache in ein ganz anderes Gebiet, das der weltlichen Macht, verweist. Das Steuer- und Münzwesen, und alles was damit zusammenhängt (will er sagen), hat mit dem göttlichen Rechte und dem Gewissen unmittelbar nichts gemein; es kann und muss von dem, was man Gott schuldig ist, getrennt werden. Tiefer liegt in seiner Rede der Gedanke verborgen, dass das Staatswesen noch andere Principien, als die des Rechtes und der Sittlichkeit, näml. die der physischen Gewalt und der Klugheit, in sich trägt; und indem er sich gar nicht darauf einlässt, diese verschiedenen Principien zu vermitteln, gibt er zugleich zu verstehen, dass seine Wirksamkeit auf Erden keine politische und sein Reich nicht von dieser Welt sei (vgl. Luk. 12. 14.). Mit dem zweiten Theile der Antwort: *καὶ τὰ τοῦ θεοῦ κτλ.*, *und was Gott angehört* (was Pflicht und Gewissen, frommer Glaube und Gehorsam fordert), *das entrichtet* (leistet) *Gott*, weist er die Frage: *ist es erlaubt* (näml. um des Gewissens willen), ganz und rein in das sittlich religiöse Gebiet. Ihr könnt und sollt (will er sagen) Gott zunächst mit der sittlich religiösen Gesinnung dienen, und nicht mit seinem Dienste den Dienst des Kaisers oder eines andern Herrschers vermischen. J. Antwort ist zugleich witzig, klug, weise, tiefsinnig, Alles in sich vereinigend. — Die gewöhnl. Erklärung des *τὰ τοῦ θεοῦ* von der Tempelsteuer ist ganz verfehlt; man darf nicht einmal mit *Paul.* einen Doppelsinn annehmen: der Sinn ist wie 16, 23.

Cap. XXII, 23 — 33.

Streitfrage der Sadducäer über die Auferstehung.

Bei allen Synoptikern. — V. 23. *οἱ λέγοντες*] Das *οἱ*, welches in BD und andern Zeugen fehlt, ist kaum zu entbehren; denn *λέγοντες* bezöge sich auf *προσῆλθον*, und hiesse: *indem sie behaupteten*, womit Matth. die ganze Tendenz ihrer Frage im Voraus verriethe, was doch schwerlich seine Absicht seyn kann. Hier ist ein schlagendes Beispiel offenbar falscher LA. in den ältesten und besten Zeugen. Ueber die Lehre der Sadducäer s. bibl. Dogm. §. 182. — V. 24. Die Sadd. tragen einen Zweifelsgrund gegen die Auferstehung vor, der aus Mose, 5 Mos. 25, 5—10., geschöpft ist; und darauf antwortet

ihnen J. wieder aus einer mosaischen Stelle: daraus hat man schon im Alterthum (*Tertull.* de praescript. c. 45. *Hieron.* ad h. l.) fälschlich geschlossen, sie hätten bloss die mosaischen Bücher als kanonisch anerkannt (welchen Irrthum *Olsh.* zu wiederholen scheint). Vgl. *Win.* Real-WB. Art. *Sadduc.* Sie kannten entweder keine schicklichere Beweisstelle für ihre Ansicht, oder wählten am liebsten eine aus den Büchern des ersten aller Propheten. J. aber bezahlte sie, so zu sagen, mit gleicher Münze. Die Gesetzesstelle ist nicht wörtlich, sondern dem Sinne nach kurz angeführt, daher auch die and. Evangg. abweichen. ἐπιγαμβρεύειν = יִבֵּם *die Levirats-Ehe vollziehen*, kommt bei den LXX nicht h., aber 1 Mos. 38, 8. vor. Ueber die Levirats-Ehe s. *Win.* R. WB. Archäol. §. 157. Die Argumentation, welche die Sadd. V. 25—28. auf diese eheliche Einrichtung gründen, beruht auf einem wahrsch. erdichteten, jedoch möglichen Falle und der Voraussetzung, dass die Auferstehung eine ganz irdische sei und die Fortsetzung des ehelichen Lebens mit sich führe. Die Lösung der Frage dahin, dass ein Weib, das mehr als einen Mann gehabt, im künftigen Leben wieder dem ersten gehöre (*Sohar* Genes. f. 24. c. 96. *Wetst.*), hatte zuviel gegen sich, als dass man sich damit hätte begnügen können. Nun aber wollte und konnte man nicht zugeben, dass Mose eine Einrichtung getroffen habe, welche einen Zwiespalt zwischen dieses und jenes Leben bringe. — V. 26. ὁμοίως κτλ.] sc. γαμήσας ἐτελεύτησε κτλ. — ἕως τῶν ἑπτά] *bis auf die sieben*, und so fort alle sieben; dem Sinne nach aber s. v. a. *bis auf den siebenten.* — V. 28. ἐν τῇ οὖν ἀναστάσει] And. LA. ἐν τ. ἀν. οὖν; auch bei Mark. und Luk. ist der Text schwankend, besonders bei Mark. Es scheint, man hat an der Stellung des οὖν zwischen dem Artikel und Nomen Anstoss genommen. ἐν heisst h. und V. 30. nichts als *in, bei*, auch braucht man nicht mit *Fr.* ἀνάστασις vom Leben der Auferstandenen zu verstehen; es bezeichnet die Auferstehung selbst als Begebenheit (wie es auch Mark. 12, 23. erklärt durch ὅταν ἀναστῶσιν). γυνή] steht ohne Art. (die LA. mit demselben verdient keine Berücksichtigung) und ist Prädicat. — V. 29. J. zeihet sie des Irrthums, und zwar eines *doppelten*: *einmal* dessen, dass sie, wie aus ihrem Einwurfe erhellete, den Glauben an die Auferstehung nicht mit der Schrift in Einklang zu bringen wussten; und diess hatte seinen Grund in ihrem Mangel am rechten Verständnisse der letztern (μὴ εἰδότες τὴν γραφήν), indem sie nicht in den Geist derselben eindrangen: in dieser Hinsicht widerlegt er sie V. 31. 32. Der *zweite* Irrthum war, dass sie von der Auferstehung eine zu fleischliche Vorstellung hatten (worauf eben ihr Einwurf beruhte); und der Grund davon lag in ihrem Mangel einer umfassenden Erkenntniss der Macht (Allmacht, Schöpferkraft) Gottes, vermöge dessen sie wähnten, Gott könne nur Altes und Irdisches wiederherstellen, nicht aber neue Lebensformen hervorrufen. Darauf antwortet J. V. 30., indem er die Natur der Auferstandenen über das Bedürfniss und die Fähigkeit des ehelichen Lebens und die irdische Natur überhaupt hinausstellt, und mit der Engelnatur vergleicht. Das *nicht heurathen* und *sich verheurathen lassen* (letzteres von Frauen) ist der negative, das *den*

Engeln gleich seyn der positive Begriff. Letzterer hat auch noch einen negativen Inhalt, indem er nicht nur die Geschlechtsdifferenz, sondern auch nach Luk. 20, 36. die Sterblichkeit ausschliesst, die mit der Fortpflanzung zugleich gegeben ist; der Hauptinhalt desselben ist aber positiv, und liegt in der idealisirten geistigen Natur des Menschen (vgl. das υἱοὶ τοῦ ϑεοῦ εἰσι bei Luk.). ἀλλ' ὡς — εἰσι] constr. ἀλλ' εἰσίν ὡς ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ (εἰσιν); nicht (οἱ) ἐν οὐρανῷ (*Euthym.*), wie der gewöhnl. T. bei Mark. hat: οἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς; auch nicht: ἀλλ' εἰσὶν ἐν οὐρανῷ ὡς οἱ ἄγγ., welches letztere der Vorstellung des tausendjährigen Reiches *auf Erden* widersprechen würde, von welchem freilich ungewiss ist, ob es die Evangg. annehmen. — V. 31. περὶ δὲ τῆς ἀναστ. τῶν νεκρῶν] Hiermit lenkt J. auf den ersten Irrthum der Sadd. zurück, dass sie näml. die Idee der Auferstehung nicht für schriftmässig hielten, als wollte er sagen: um euch aber zu beweisen, dass die Auferstehung in der Schrift liegt. Deutlicher Luk. V. 37. ὑμῖν] ist *Fr.* anstössig und ist es den Abschreibern gewesen, daher es theils fehlt, theils nach λέγοντος steht. Es heisst: euch zur Beherzigung. Die Stelle ist 2 Mos. 3, 6. ὁ ϑεὸς ϑεός] theils wird ὁ ϑεός, theils ϑεός ausgelassen; allein die Zeugen sind weder für die eine, noch für die andere Auslassung hinreichend, und grammatisch könnte bloss ϑεός (wie bei Luk. und Mark.), nicht aber das Subj. ὁ ϑεός fehlen: man hat mit Unrecht an der Wiederholung Anstoss genommen. Der Gedanke: Gott kann nicht in Verhältniss oder Beziehung zu Todten = Nichtseienden stehen: folglich, wenn er sich nach dem Tode der Erzväter noch ihren Gott nennt, sich in Verhältniss zu ihnen stellt, können sie nicht todt seyn, sondern müssen leben. Eine ähnliche Benutzung dieser Stelle für die Lehre der Auferstehung bei *Menass. b. Isr.* de resurrect. mort. 1, 10. 6. *Wetst.* vgl. *Phil.* de profug. p. 358.

Cap. XXII, 34—40.

Vom grössten Gebote.

Nur noch bei Mark., aber bedeutend verschieden; bei Luk. etwas Aehnliches Cap. 10, 25 ff. — wahrsch. alle drei Darstellungen Gebilde der evang. Ueberlieferung aus demselben ursprünglichen Geschichtsstoffe, indem sich jedoch bei Luk. Spuren einer Abhängigkeit von Matth. zeigen (vgl. Anm. z. Luk. 10, 27.). — V. 34. ἐπὶ τὸ αὐτό] *an Einem Orte*, überflüssige Bestimmung des συνήχϑησαν. Sie versammelten sich (es scheint aber nur, indem sie unter dem J. zuhörenden Volkshaufen dastanden, vgl. V. 41.), um neue Massregeln gegen J. zu verabreden, oder auch nur, um gegen einander ihren Grimm auszulassen; was jedoch auf der falschen Ansicht beruht, als machten sie mit den Sadducäern gemeinschaftliche Sache gegen J. (vgl. Anm. z. 16, 1.). In Folge dessen legt Einer von ihnen J. eine Streitfrage vor. Er heisst νομικός, welches Wort nur h. bei Matth., häufiger bei Luk., vorkommt. *Paul.* versteht darunter einen, der nur den Pentateuch und die Schrift anerkannte mit Ver-

werfung der Tradition, einen Sadducäer oder Scripturarier (Karäer, die aber damals noch nicht existirten); allein ganz gegen die Worte *ἐξ αὐτῶν*, welche nothwendig auf die Pharisäer gehen. Ein Unterschied zwischen Pharisäern und *νομικοῖς* liegt in der Stelle Luk. 11, 45., aber nicht ein solcher. S. d. dort. Anm. Die Verfänglichkeit der Frage ist nicht einzusehen. Die Rabbinen unterscheiden zwischen grossen und kleinen, schwerern und leichtern Geboten (*Wetst.* zu 5, 19. 23, 23.); auf eine solche Unterscheidung führt jede casuistische Sittenlehre: wahrsch. war sie also auch damals üblich; allein wenn J. sich darüber auch noch so abweichend erklärt hätte, so hätte ihm dieses keine Gefahr gebracht. Aehnlich ist es mit dem *πειράζειν* Luk. 10, 25. Nach Mark. 12, 28. war die Absicht des Fragenden gar nicht böswillig. *καὶ λέγων*] scheint unächt zu seyn. — V. 36. *μεγάλη*] *gross* schlechthin, d. h. *das grösste.* — V. 37. *Ἰησοῦς*] fehlt theils in alten Handschrr., theils steht es nach *αὐτῷ*. — *εἶπεν*] besser bezeugte LA. *ἔφη*. Die angeführte Stelle ist 5 Mos. 6, 5. frei nach den LXX angeführt. *ἀγαπ. κύρ. τ. θεόν σου*] Die Construction *Fr.'s*: *ἀγαπ. τ. θ. κύριόν σου*: *du sollst Gott als deinen Herrn lieben*, streitet gegen den hebr. Text; die LXX geben יְהֹוָה אֱלֹהֶיךָ gew. durch *κύρ. ὁ θεός σου.* — *ἐν ὅλῃ τῇ κτλ.*] בְּכָל לְבָבְךָ. Die LXX: *ἐξ ὅλης κτλ.* Der Art. *τῇ* vor *καρδίᾳ* und *ψυχῇ* kann nicht fehlen nach den LXX und dem Sprachgebrauche des Matth., vgl. V. 40. 5, 29 f. 6, 22 f. u. a. St. *καρδία* richtig nach dem Hebr.; so auch die LXX nach dem Cod. Alex.; nach dem Cod. Vat. hingegen *διάνοια*, intellectus, mens, welches Matth. zuletzt hat st. *δύναμις* = מְאֹד. — V. 38. Die LA. *αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή* hat zwar bedeutende Zeugnisse für sich, ist aber doch wahrsch. grammatische Correctur. Der Art. kann vor *πρώτη* fehlen, vgl. Mark. 12, 30. Eph. 6, 2. Matth. 10, 2. 14, 25. 20, 3. Luk. 2, 2. AG. 12, 10. *δευτέρα*] Ein *zweites* oder, weil der Art. weggelassen seyn kann, *das zweite.* *ὁμοία αὐτῇ*] And. LA. *ὁμοία, αὕτη*, (*ein zweites*) *ähnliches*, dieses, wie bei Mark. 12, 31. Nicht sowohl der grammatische Grund, dass *ὅμοιος* bei den Griechen selten, bei Matth. nie ohne Dat. stehe (*Fr. Schulz*), als der Mangel an zusammenstimmenden Zeugnissen steht dieser LA. entgegen. *Fr.* combinirt beide LAA. so: *δευτέρα δέ, ὁμοία αὐτῇ, αὕτη*; aber mit welchem Rechte? Bei Mark. 12, 31. liest er bloss *ὁμοία αὐτῇ*. — Die Stelle ist 3 Mos. 19, 18. *σεαυτόν*] And. LA. *ἑαυτόν*, welche *Fr.* als eleganter vorzieht. — V. 40. *ὁ νόμος — κρέμανται*] alte, gut bezeugte LA.: *ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται*; die gewöhnl. scheint nur Correctur zu seyn. *κρεμᾶσθαι ἔν τινι*, ab aliqua re pendere, eigentl. *an etwas hängen*, hier s. v. a. darin sein Princip haben, wie sonst *ἀρτᾶσθαι* gebraucht wird (*Wetst.*). *ὁ νόμος κ. οἱ προφ.*] vgl. 5, 17. — J. antwortet also dem casuistischen Frager so, dass er ihm ein Princip nennt, und zwar ein doppeltes, das jedoch in sich eins ist, das Princip der Gottes- und Menschenliebe. Vgl. Röm. 13, 9.

Cap. XXII, 41 — 46.

Wie der Messias Davids Sohn seyn könne.

Bei allen Synoptikern. — J. legt seinen Gegnern nun selbst eine Streitfrage vor, und bringt sie dadurch, weil sie nicht darauf zu antworten vermögen, zum Stillschweigen. Da es allgemein angenommen war, der Messias sei Davids Sohn (V. 42.), so zeigt er ihnen V. 43. die Schwierigkeit auf, die in Ps. 110, 1. liege, dass David ihn seinen Herrn nenne. πῶς] mit welchem Rechte? wie ist es möglich, dass u. s. w. Vgl. V. 45., wo die Frage umgekehrt, und gegen die Behauptung, von welcher ausgegangen worden, dass näml. der Messias Davids Sohn sei, gerichtet ist. ἐν πνεύματι] *in der Begeisterung*, als begeisterter Psalmdichter; ἐν vom Zustande (Apok. 1, 10.). — V. 44. Hebr. T. נְאֻם יְהוָה לַאדֹנִי, „Spruch Jehova's an meinen Herrn." Der Dichter, welches David *nicht* ist, nennt den König, von welchem der Ps. handelt, seinen Herrn: so wird die Schwierigkeit durch die historische Auslegung gehoben, oder sie findet sich nach derselben gar nicht vor. J. aber setzt die Abfassung des Ps. durch David und die Deutung desselben vom Messias als die damals geltende voraus. Dass auch er sie angenommen, folgt aus seiner Rede nicht nothwendig. Man urgirt den Ausdruck Δαβὶδ ἐν πνεύματι, womit J. nicht nur die davidische Abfassung, sondern selbst die göttliche Eingebung des Ps. behauptet habe. Allein auf die Ursprünglichkeit dieser Worte ist nicht zu bauen, da Luk. 20, 42. ihn bloss sagen lässt: Δ. λέγει ἐν βίβλῳ ψαλμῶν, womit bloss auf die Ueberschrift des Ps. hingewiesen ist, deren Richtigkeit so zu untersuchen nicht in J. Plane liegen konnte. Was nun die Absicht betrifft, in welcher J. die Frage that, so ist es möglich, dass er damit bloss seine Gegner ihrer Unwissenheit überführen wollte. Allein einen leeren Schul-Fechterstreich that er wohl nicht; er wollte, wenn auch nicht einen Lehrsatz mittheilen, doch eine Idee anregen. Offenbar ist die Argumentation gegen die Vorstellung gerichtet, dass der Messias Davids Sohn sei. Zuerst, V. 42., sagt er nichts zur Billigung der Antwort der Pharisäer, etwa: ihr habt recht geantwortet. Sodann bleibt er nicht bloss bei der Schwierigkeit im Ps. stehen, dass David ihn seinen Herrn nennt, sondern richtet eine zweifelnde Frage gegen die Prämisse. Entweder also wollte er nicht, dass man sich ihn als Davids Sohn denken sollte; oder, wenn er dieses zugab, so wollte er, dass man sich eine noch darüber hinausgehende höhere Vorstellung von ihm bilden sollte, nicht gerade von seiner „göttlichen Natur" (*Olsh.*); (denn eine solche metaphysische Behauptung stellt er niemals über sich auf;) sondern von seiner Bestimmung und Aufgabe: er deutete an, dass er nicht ein politischer Messias sei.

Cap. XXIII.

Strafrede gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer.

Jesus, der von dieser Menschenklasse bisher immer belauert und umstellt und zuletzt am Feste vor dem versammelten Volke angegriffen

worden war, erklärt sich nun offen gegen sie und bringt, indem er förmlich mit ihr bricht, seine Sache der Entscheidung näher. Unser Evang. lässt ihn eine viel längere Rede halten, als die andern; und Luk. bringt Vieles davon anderwärts 11, 39 ff. bei. Da nun Matth. bei der neuern Kritik (freilich mehr als billig) in Verdacht steht, auf unhistorische Weise Reden J. zusammenzustellen: so hat man angenommen (*Schleiermach. Schulz*, *Schneckenb. Olsh.*), dass diess auch h. der Fall sei. Allein es ist sehr passend, dass J. sich jetzt erst so ganz gegen seine Feinde auslässt; bei Luk. Cap. 11. ist der Bruch zu früh, auch gegen Sitte und Anstand; die Reden sind zum Theil entstellt (vgl. Anm. z. Luk. 11, 39—41. V. 49.), und die historische Farbe der Zwischenrede V. 45. wahrsch. unächt; auch ist, was er und Mark. h. beibringen, gar zu dürftig. Vgl. *Strauss* I, 626 ff.

V. 1. τότε] *hierauf*, nach den vorigen Streitigkeiten. *Erster Vorwurf* V. 2—4.: die Pharisäer thun nicht, was sie lehren. — V. 2. ἐπὶ τῆς Μωσέως καθέδρας] *auf M.'s Stuhl*, d. i. Richter- und Gesetzgeber-Stuhl; denn beides, Richter und Gesetzgeber, war im Alterthum eins; und nicht nur die römischen Gesetze, sondern auch wohl die mosaischen sind auf dem Wege der Praxis entstanden. ἐκάθισαν] *pflegen zu sitzen;* setzten sich und sitzen, die Handlung als einmal geschehen gedacht (11, 19.). — V. 3. Einfacher Gedanke: thut nach ihren Worten, aber nicht nach ihren Werken. ὅσα ἂν εἴπωσι ὑμῖν] beschränken die Ausleger, indem sie das Böse, das sie etwa lehren möchten, ausnehmen; aber dass sie auch Falsches lehren könnten, daran denkt J. h. nicht, sondern setzt voraus, dass sie im Allgemeinen das Gesetz Mose's auslegen und verkündigen. τηρεῖν] ist aus äussern und innern Gründen unächt, und wahrsch. ein Glossem. — V. 4. φορτία] *Lasten*, *Pflichten*, vgl. 11, 29 f. δεσμεύουσι] Metapher von Lastballen, Bündeln hergenommen, die man bindet, schnüret. Diese machen sie *schwer*, *unerträglich* (δυσβάστακτα hat Zeugen gegen sich, aber nicht genug, um es wegzustreichen), durch Schärfung der Bestimmungen. κινῆσαι] *in Bewegung setzen*, was man zuerst thun muss, wenn man sie aufladen will. — Das γάρ des gewöhnl. T. ist sehr passend; denn V. 4. ist Erklärung von λέγουσι — ποιοῦσι. Allein die Zeugnisse sind überwiegend dagegen und für δέ, welches als Partikel der nähern Bestimmung auch nicht unpassend ist. Eine ähnliche Bewandtniss hat es V. 5. mit dem δέ nach πλατύνουσι, wofür viele Zeugen γάρ haben, das auch, als Erklärungs- oder Belegs-Partikel, passender ist.

Zweiter Vorwurf der religiösen Eitelkeit V. 5—7. πάντα — ἀνθρώποις] vgl. 6, 1. φυλακτήρια] eigentl. *Bewahrungsmittel*, Amulete (weil man ihnen eine Zauberkraft zuschrieb), bei den Juden תְּפִלִּין genannt, Gebetsriemen oder Gebetskästchen, enthaltend die Gesetzesstellen 2 Mos. 13, 1—16. 5 Mos. 6, 4—10. 11, 13—22., welche sie zur Zeit des Gebets das eine an den linken Arm ת׳ של יד, das andere an die Stirne, ת׳ של ראש, binden. Vgl. *Buxt.* Synag. c. 9. p. 170. *Bodenschatz* Verf. d. Jud. IV, 15 ff. πλατύνουσι] *machen weit*, *breit.* Heut zu Tage ist die Grösse dieser Behälter be-

stimmt, damals wahrsch. noch nicht. τὰ κράσπεδα] vgl. 9, 20. τῶν ἱματίων] fehlt in alten Zeugen; in and. fehlt αὐτῶν. — V. 6. φιλοῦσί τε] Dieses τε fällt auf, da es bei Matth. nie zur Satzverbindung dient; δέ aber, welches manche Zeugen haben, ist fast allein schicklich, indem in der Charakteristik ihrer frommen Eitelkeit fortgefahren wird (*Fr.*). — V. 7. ῥαββί = רַבִּי, *mein Meister*, ehrender als רַב, *Meister*, wogegen רַבֵּנוּ, *unser Meister*, ehrender, als jenes. Die Wiederholung des Titels ist zwar schicklich, aber mehrere der ältesten Zeugen sind dagegen. — V. 8—12. Anwendung des Gesagten auf die Jünger. V. 8. ὁ καθηγητὴς Χριστός] Letzteres Wort ist unstreitig nach einem Uebergewichte von Zeugen unächt und aus V. 10. herübergenommen. Auch wohl das erstere. Es passt hier übel, da es V. 10. wiederkehrt, und die andere LA. διδάσκαλος ist nach Joh. 1, 39. die gewöhnl. Uebersetzung von ῥαββί. — V. 9. πατέρα] Auch *Vater* war ein Titel der Rabbinen (vgl. *Buxt.* lex. talm. p. 10.) und wurde es in der christlichen Kirche. Supplire das Pron. τινά. — V. 10. καθηγηταί] *Führer*, ähnlich wie ἐπιστάτης, das Luk. so häufig hat. εἷς γάρ ὑμῶν κτλ.] obgleich diess der Gleichförmigkeit entspricht, so scheint doch aus äussern Gründen die LA. ὅτι καθηγητὴς ὑμῶν εἷς ἐστιν oder ἐστιν εἷς den Vorzug zu verdienen. — V. 11. Vgl. 20, 26. — V. 12. Diese Empfehlung der Demuth ist ein Spruch, der, wie viele andere, von J. selbst und noch mehr von der Ueberlieferung wiederholt werden konnte. Vgl. Luk. 14, 11. 18, 14. — Das Verbot V. 8 ff. muss dem Geiste nach aufgefasst werden: J. will keine Hierarchie. Der katholische Clerus hat zugleich gegen den Geist und den Buchstaben gesündigt.

V. 14. findet sich in mehreren Zeugen vor V. 13., fehlt aber in vielen andern (Codd. BD u. a., Vulg. u. a. Ueberss., *Orig.* u. a.), und scheint aus Mark. und Luk. herübergetragen zu seyn. Er enthält den *dritten Vorwurf* der Habsucht und Ungerechtigkeit. ὑποκριταί] steht h. im strengern Sinne, als nachher, wo es, wie auch sonst (7, 5.), einen unbestimmtern hat. ὅτι gibt h. und im Folg. den Grund des Wehe an. „*Wehe euch* dafür, *dass*“. κατεσθίετε] *auffresset*, d. h. euch betrügerisch aneignet. καί] *und zwar*, idque. προφάσει] *zum Scheine*, simulate (Phil. 1, 18. Gegentheil: ἀληθείᾳ). — διὰ τοῦτο] um dieser Heuchelei willen.

V. 13. *Vierter Vorwurf* der geistlichen Zwingherrschaft. κλείετε τ. βασ.] Luk. 11, 52. γνῶσιν: beides erklärt sich gegenseitig. Die Phar. unterdrückten jede religiöse Selbstständigkeit, selbstständige Erkenntniss und Gesinnung, jedes Streben nach dem R. G. ὑμεῖς γάρ κτλ.] Das γάρ fügt noch einen Grad der Schuld hinzu: sie gehen nicht nur selbst nicht hinein, sondern halten auch noch Andere ab. τοὺς εἰσερχομένους] *die hineingehen wollen*, wie oft das Thun für das thun wollen (conatus) steht.

V. 15. *Fünfter Vorwurf* der Proselyten-Macherei. περιάγετε κτλ.] möchte ich nicht mit *Danz* de cura Hebr. in conquirendis proselytis in *Meuschenii* N. T. ex Talm. illustr. p. 649. u. A. sprichwörtlich nehmen, wie omnem lapidem movere, wofür kein Beleg vorhanden ist: (Philo de Dec. p. 587.: οἱ τῶν πελαργῶν παῖδες, γῆν

καὶ θάλατταν ἐπιπετόμενοι, πανταχόθεν ἐκπορίζουσιν τοῖς γονεῦσι τὰ ἐπιτήδεια, beweist eher dagegen). Dass die Pharisäer wirkliche Missionsreisen unternahmen, lässt sich aus der Bekehrungsgeschichte bei *Joseph*. Antt. XX, 2, 3. mit Grund vermuthen. *ὅταν γένηται*] sc. *ἐκεῖνος προσήλυτος*. — *διπλότερον*] duplo magis; ist wohl am besten als Adv. zu nehmen. Wie rechtfertigen wir aber diesen Gedanken? Der Verführer oder falsche Lehrer hat ja immer mehr Schuld, als der Verführte oder falsch Unterrichtete. „Die Phar. wurden doch immer durch den allgemeinen Geist, der die mosaische Religionsverfassung beseelte, gehalten und getragen; diese geistige Stütze fehlte den Heiden, die sich an die jüdische Kirche anschlossen. Die göttliche Wahrheit erhielten sie durch einen sehr unlautern Kanal, dem Heidnischen hatten sie nicht gänzlich abgesagt, und so entstand eine unglückliche Halbheit in den Menschen, die sich noch weiter vom göttl. Leben entfremdete, als ihre Bekehrer selbst davon entfernt waren.“ *Olsh.* (?) Christus will wohl sagen: der Irrthum und Aberglaube verdoppele sich durch Mittheilung und erhalte durch das Ansehen, das der Lehrer desselben in den Augen des Lehrlings habe, eine verstärkte Gewalt. Die erhöhete Zurechnungsfähigkeit des Irregeführten lässt sich nicht rechtfertigen; man wird aber hier, wie oft, die Worte J. nicht streng buchstäblich nehmen müssen. Er will auch nicht dem Bestreben, Heiden zum Judenthum zu bekehren (wodurch dem Evangelium so viel Vorschub geleistet worden ist), allen Werth und Nutzen absprechen, sondern nur die Sucht, Proselyten zu machen, tadeln.

V. 16—22. *Sechster Vorwurf* der casuistischen Laxheit in Ansehung des Schwörens, vgl. 5, 33—37. Die Pharisäer unterschieden die Schwüre in Ansehung ihrer Gültigkeit nach äussern, oberflächlichen Merkmalen, nur um die Gewissenlosigkeit zu befördern. — V. 16. *ἐν τῷ ναῷ*] Häufig ist der Schwur: המעון הזה bei dieser Wohnung, vgl. *Lightf.* z. 5, 33. *οὐδέν ἐστιν*] *so ist es nichts*, gilt es nicht. *ἐν τῷ χρυσῷ τοῦ ναοῦ*] Man weiss nicht, ob beim Golde, womit er geschmückt, oder bei dem, das darin niedergelegt war; kein Beispiel eines solchen Schwures ist bekannt. Indess ist wahrsch., dass die pharisäisch hierarchische Habsucht den Schwur beim Tempelschatze, so wie bei dem Opfer, bevorzugte. *Lightf.* z. d. St. combinirt 15, 5.: das Gelübde, etwas soll *Korban* seyn; allein von Gelübden ist h. kaum die Rede. — V. 17—19. J. fasst die Sache objectiv: nicht das Gold oder das Opfer sei heiliger (*μεῖζον* von grösserem Gewichte, verehrungswürdiger), sondern eher der Tempel und der Altar, von dem jenes seine Heiligkeit oder Weihe empfange. Es findet aber auch eine subjective Beziehung Statt: hältst du das Gold oder Opfer heilig, so muss dir noch mehr der Tempel oder Altar heilig seyn. Der Gedanke in V. 20—22. ist: beim Gedanken an etwas Heiliges lasse sich keine Distinction machen; der eine heilige Gegenstand stehe in Verbindung mit dem andern und mit dem höchsten; oder, subjective genommen, ein Gefühl für das Heilige schliesse alle andern in sich, und jede Betheurung der Wahrheit sei der andern gleich und verpflichte. — V. 19. kann *μωροὶ καί* wegen der Gleich-

förmigkeit kaum fehlen, und doch lassen es morgen- und abendl. Zeugen aus, ohne dass sich ein Grund der Auslassung finden lässt. — V. 20. οὖν] *demnach*, weil der Altar dem Opfer die Weihe verleiht. — V. 21. κατοικοῦντι] l. mit den meisten Codd. κατοικήσαντι, *der zu wohnen pflegt* (V. 2.).

V. 23—28. *Siebenter Vorwurf:* sie halten auf Kleinigkeiten der Gesetzesbeobachtung, und übertreten das Wichtige; auf äussere, nicht innere Reinigkeit. — V. 23. Die Vorschrift der Zehenten-Abgabe von den Feldfrüchten an die Leviten (4 Mos. 18, 21. 5 Mos. 14, 22.) dehnten sie auf die unbedeutendsten Garten-Gewächse aus. τὰ βαρύτερα] *das* in der Beobachtung *Schwerere*. τὴν κρίσιν] = מִשְׁפָּט Jer. 17, 11., vgl. Luk. 11, 52. ταῦτα δὲ] Diese Partikel, die h. einen schicklichen Gegensatz mit dem Vorigen macht, muss man nach vielen guten Zeugen einschalten. μὴ ἀφιέναι] ist schwächer als ποιῆσαι, und soll nur das Löbliche, nicht Nothwendige jener Genauigkeit andeuten. — V. 24. οἱ διϋλίζοντες τ. κών.] ist nicht bloss sprichwörtlich (*Chollin* f. 67. 1.: culices pusillos, quos percolant, *Wetst.*); aber es steht im übergetragenen, erweiterten Sinne. τὴν δὲ κάμ. καταπ.] ist natürlich rein bildlich. — V. 25. γέμουσιν ἐξ ἁρπ.] *sind voll von Raub*, d. h. von dem, was durch Raub gewonnen ist: γέμ. ἁρπαγῆς wäre: *voll des Geraubten* (*Fr.*); so steht der Genit. V. 27. Aber γεμίζειν steht mit ἀπό Luk. 15, 16. und ἐκ AG. 8, 5., und so kann auch hier ἐκ von der Materie gebraucht seyn, nach dem Hebr. מִלֵּא מִן; ja, es muss diess der Fall seyn, wenn ἀκρασίας, *Unmässigkeit,* die ächte LA. ist. Statt dessen findet sich in einigen selbst alten Codd. ἀδικίας, aber nur durch Correctur: jenes ist unstreitig die ältere und auch schwerere LA. (denn was sollte veranlasst haben, dieses ἅπ. λεγ. einzuschieben, das noch dazu unpassend scheint, da der Fehler der Unmässigkeit den Pharisäern sonst nicht vorgeworfen wird?), und daher vorzuziehen. ἀκαθαρσίας ist eine andere Correctur von ἀκρασίας. — V. 26. καθάρισον — τὸ ἐντός κτλ.] mache, dass der Inhalt nicht mehr erraubt sei und mit Unmässigkeit genossen werde. καὶ τῆς παροψίδος] fehlt in zu wenig Zeugen und ist wegen der Gleichförmigkeit mit V. 25. zu passend, als dass man es streichen könnte. ἵνα γένηται] wohl nicht: *damit alsdann auch mit dem Reinigen die Reihe an das Aeussere komme;* sondern: *damit das Aeussere von selbst rein sei*, vgl. Luk. 11, 39. Gedanke: die innere Reinigkeit ist so wichtig, dass man die äussere leicht entbehren kann, wenn nur sie vorhanden ist.— V. 27. τάφοις κεκονιαμένοις] Das Uebertünchen der Gräber (worunter man ausgehauene oder ausgemauerte Erbbegräbnisse zu denken hat) hatte nach den Rabbinen (vgl. *Lightf. Schöttg. Wetst.*) den Zweck, die Vorüberziehenden davor zu warnen, damit sie sich nicht verunreinigten; der ursprüngliche Zweck aber, an den h. allein gedacht wird (wie das φαίνονται ὡραῖοι zeigt), war, diese Gegenstände der Familien-Anhänglichkeit zu schmücken. — V. 28. ὑπόκρισις] h. Unlauterkeit, die Gesinnung, aus welcher die Heuchelei hervorgeht.

V. 29—39. *Achter Vorwurf:* sie nehmen an der Blutschuld der Vorfahren Theil und machen das Mass derselben voll.— V. 29. τῶν

προφητῶν und δικαίων sind, wie die ganzen Sätze, parallel: es sind die Propheten und Frommen des A. T. gemeint. Die Sitte alten, berühmten Personen Grabmäler zu errichten, besteht in allen Zeiten und bei allen Völkern, vgl. *Wetst. Lightf. Jahn* Archäol. I, 2. S. 536. Noch heut zu Tage zeigt man dergleichen Grabmäler (*Hottinger* Cippi Hebr. in *Ugolini* Thes. XXXIII.). — V. 30. l. nach den meisten Zeugen ἤμεθα, spätere und seltnere Form, st. ἦμεν. Die Pharisäer sagen sich nicht bloss durch den Bau der Grabmäler, sondern auch ausdrücklich los von den Mordthaten, welche ihre Väter verübt haben; allein damit bekennen sie, dass sie die Söhne, Nachkommen, jener Mörder sind. — V. 31. υἱοί ist nicht mit *Kuin. Fr.* von der Aehnlichkeit (dagegen würde ihre rechtfertigende Rede zu offen streiten), sondern allein von der Abstammung und (was zum Grunde liegt) von der auf sie fortgepflanzten Schuld (nach V. 35. vgl. 2 Mos. 20, 5.) zu erklären. Dass sie auch eben so handeln, wie ihre Väter, dieser Gedanke folgt erst V. 32., und zwar werden sie ironisch dazu aufgefordert. καὶ ὑμεῖς] *und was euch betrifft.* Der ironische, nicht permissive (*Grot. Wetst. Kuin.*) Imperativ πληρώσατε setzt in den Pharisäern die Anlage und Gesinnung voraus, die nur der Aufmunterung bedarf. Gedanke: Vergebens sagt ihr euch von jenen Mordthaten los, ihr nehmt Theil an der Schuld, ja, es wird nicht fehlen, dass ihr sie voll macht. μέτρον] *Mass* (der Schuld), ein bei den Rabbinen gewöhnl. Ausdruck und Begriff (*Wetst.*), den der zu erwartenden Strafe (V. 33.) in sich schliessend, vgl. 1 Mos. 15, 16. *Fr.* denkt dabei fälschlich nur an den innern Charakter der That (perversitatis exemplum). — V. 33. πῶς φύγητε] Auch 26, 54. Luk. 3, 10. (*Lachm.* T.) 23, 31. steht in der deliberativen Frage der Conjunct. Vgl. *Win.* S. 235. — V. 34. διὰ τοῦτο] *darum*, weil ihr das Mass eurer Väter voll zu machen geneigt seid (V. 32.), und dem Gerichte nicht entfliehen könnt (V. 33.). Es bezieht sich aber diese Conj. eigentl. auf das ἀποκτενεῖτε κτλ. und noch strenger auf das ὅπως ἔλθῃ κτλ. V. 35., während das ἐγὼ ἀποστέλλω nur ein abhängiger Satz ist. Gedanke: Darum werdet ihr auch meine Jünger, die ich senden werde, tödten, und so die Strafe für alles vergossene unschuldige Blut auf euch ziehen. ἐγὼ ἀποστέλλω] Es reicht vollkommen hin, dieses als Rede J. selbst zu nehmen, zumal da er V. 36. offenbar selbst spricht. Will man aber, so kann man annehmen, dass er, nach Art der Propheten, im Namen Gottes spricht. Es ist durchaus kein Grund vorhanden, mit *van Hengel* (Adnot. in nonnulla l. N. T. Amst. 1824. p. 1—24.) u. A. h. die Anführung einer alten Weissagung zu finden, auch nicht eine Anspielung auf 2 Chron. 24, 20. (*Olsh.*). Die Darstellung bei Luk. 11, 49., die sich nicht als ursprünglich beweist (s. d. Anm. daz.), darf keinen Einfluss auf den Ausleger haben. προφήτας κ. σοφ. κ. γραμμ.] Bezeichnung der verschiedenen Klassen der Abgesandten J., vgl. 13, 52. AG. 13, 1. 1 Cor. 12, 28. Eph. 3, 5. J. braucht gerade diese Bezeichnungen um des Parallelismus mit dem A. T. willen. (Gegen diese schon von *Chrysost.* angegebene Erklärung bemerkt *Fr.*: damit sei nur die Wahl des προφ., nicht aber des σοφ. κ. γραμμ. erklärt. Weiter aber

soll sie auch nicht reichen; die andern Bezeichnungen dienen zur Verknüpfung der nachexilischen Zeit mit der vorexilischen.) Ganz verschoben wird der Sinn der Stelle, wenn man mit *Olsh.* Propheten und Lehrer des A. und N. T. versteht, wogegen schon allein das *σταυροῦν* und das *ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν* spricht, was nur auf neutest. Lehrer gehen kann. Warum J. sich nicht selbst und seine Hinrichtung mit nennt? Nach *Grot.* denkt er an sich bei dem *σταυροῦν*, indem nur er den Kreuzestod gelitten hat; und ist das *ἐγώ* in Gottes Namen zu fassen, so ist diess um so statthafter. Will man aber dieses nicht, so kann man sagen: indem er die Sache gegenständlich fasst, ist es natürlich, dass er sich selbst nicht nennt. *ἐξ αὐτῶν*] sc. *τινάς*, vgl. Hiob 27, 6. — V. 35. *ὅπως*] sie thun diess gleichsam in der Absicht, *damit*. *ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς*] vgl. Eph. 5, 6. 5 Mos. 28, 15. *αἷμα δίκαιον*] = דָּם נָקִי, d. h. die Strafe dafür, vgl. 27, 25. *ἐκχυνόμενον*] Das Partic. praes. kann nicht mit dem Luk. 22, 19. 1 Cor. 11, 24. verglichen werden (*Win.* S. 289 f.), auch ist die generische Bedeutung (*Fr.*) nicht recht passend; es ist ja von Facten der Vergangenheit die Rede, wie das Folg. zeigt: sollte es nicht durch eben diese Beziehung und die Verbindung mit dem Aor. die Bedeutung des Partic. imperf. haben können? *ἀπὸ τοῦ — Ἄβελ*] Mit dessen Tode wird der Kampf der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit im A. T. eröffnet; und obgleich ein grosser Zwischenraum zwischen der ersten Menschenfamilie und dem Volke Israel liegt, und für die spätern Juden mit jener keine Gemeinschaft der Schuld, als die allgemein menschliche, Statt findet, so wird doch, weil das A. T. als ein Ganzes angesehen wird, eine solche angenommen; was aber offenbar nicht streng zu fassen ist. *Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου*] Die einfachste Annahme ist die einer Verwechselung des Namens *Jojadah* mit dem ziemlich gleichbedeutenden, aber bekannten (Zach. 1, 1.) *Barachia*. Vgl. *Theile* in *Win.* u. *Engelh.* n. krit. Journ. II, 401 ff. Künstelnd nehmen *Grot. Kuin.* u. A. an, der Vater habe beide Namen geführt. *Wassenbergh* de gloss. N. T. hält *υἱοῦ Β.*, das bei Luk. 11, 51. fehlt, für ein Glossem. *Ammon* (Nova opusc. theol. p. 112.), *Eichhorn* (Einleit. ins N. T. I, 511.) schreiben die Verwechselung dem Uebersetzer des Matth. zu. Im Ev. d. Hebr. las man nach *Hieron.* Jojadah. Es ist jener Sacharja, Sohn des Jojadah, gemeint, der nach 2 Chr. 24, 19—22. unter dem König Joas im Tempel gesteinigt wurde; und dieser Propheten-Mord gilt für den letzten, obgleich der Mord des Propheten Uria unter Jojakim Jer. 26, 23. später ist, weil d. B. d. Chron. das letzte im Kanon ist. *ἐφονεύσατε*] nach der Idee der Schuld-Gemeinschaft gesagt; eigentl. hatten es die Väter gethan (vgl. 1 Mos. 46, 4. Ps. 66, 6. Hos. 12, 5.). Gedanke: Indem ihr das Gleiche thut, was eure Väter thaten, und ihre Schuld voll machet, bewirkt ihr, dass die Strafe für diese (in der Zerstörung Jerusalems) über euch hereinbricht. Andere, wie *Krebs* observatt. ad h. l., glauben, J. habe von dem Zacharias, Baruchs Sohn, den die Zeloten einige Zeit vor der Zerstörung des Tempels ermordeten (*Joseph.* B. J. IV, 5, 4.), geweissagt (und zwar stehe der Aor. *ἐφονεύσατε* für das Fut.); allein es ist von dem die Rede, was

im A. T. geschehen, zu geschweigen, dass noch ein Unterschied zwischen den Namen *Barachia* und *Baruch* ist, auch die LA. bei Josephus in diesem Namen schwankt. Nach *Hug* Einl. II, 11. hat Matth. in Erinnerung an die Erfüllung der Weissagung den Aorist gesetzt. — V. 36. ὅτι nach ὑμῖν schieben sehr viele Codd. ein, auch *Orig.*; aber Codd. BDL haben es nicht. ταῦτα πάντα] *alles dieses*, alle diese Mordthaten, d. h. die Strafe dafür. ἐπὶ τὴν γενεὰν τ.] das damalige Geschlecht, die Zeitgenossen J. — V. 37. Wehmüthiger Zuruf an Jerusalem. Ἱερ. Ἱερ.] Verdoppelung des Nachdrucks wegen. πρὸς αὐτήν] Weil man Ἱερουσαλὴμ für den Vocativ nimmt, so findet man h. den Uebergang in die 3. Person, der im Hebräischen üblich ist (vgl. *Gesen.* L. G. S. 743.), muss aber nachher an der Rückkehr in die 2. Person Anstoss nehmen (*Fr.*). Allein der Hebräer beginnt auch mit der 3. Person (Hiob 18, 4.) und geht zur 2. über, und so ist es hier. αὑτὴν mit Einigen zu schreiben, kann ich nicht billigen; denn wenn es auch „eleganter" für σεαυτὴν stehen kann, so passt ja dieses nicht, wenigstens nicht in der Schreibart des Matth. ἀποκτείνουσα] Die LA. ἀποκτενοῦσα ist fehlerhaft (10, 28.). οὐκ ἠθελήσατε] sc. ἐπισυναχθῆναι; die Anrede wendet sich an die Kinder, d. i. Einwohner. — V. 38. ὁ οἶκος ὑμῶν] nicht der Tempel (*Theoph. Euthym. Kuin.*); auch nicht gerade die Stadt (*Grot. Lösner* de domo orba in *Velthusens* Commentat. th. II. 49 sqq. *Fr.*), sondern unbestimmt und sprichwörtlich nach Ps. 69, 25.: γενηθήτω ἡ ἔπαυλις αὐτῶν ἠρημωμένη (vgl. AG. 1, 20.), so dass Tempel und Stadt zugleich darunter begriffen sind. — V. 39. J. erklärt ihnen, dass er sie ihrem Schicksal überlassen müsse, da sie ihn und die Zeit der Rettung verschmäht haben (vgl. Luk. 19, 42—44.); dass er als Messias vom Schauplatze abtreten, sie ihn also nicht mehr sehen werden (οὐ μή με ἴδητε ἀπ' ἄρτι); und dass er nur erst wieder erscheinen werde, wenn sie, gezwungen von seiner siegreichen Erscheinung, ihn als Messias anerkennen würden (vgl. 24, 30.) — versteht sich falls sie dem unterdessen einbrechenden Verderben entronnen seyn würden. Die Anerkennungsformel, entlehnt aus Ps. 118. und anspielend an seinen feierlichen Einzug (21, 9.), setzt eigentlich den Glauben an ihn voraus und passt nicht zu Ungläubigen, dergleichen die Pharisäer waren, ist aber h. nicht so genau zu nehmen. So macht Matth. sehr schicklich den Uebergang zu der Weissagung Cap. 24., während Luk. u. Mark. erst noch die sonst freilich interessante Anecdote von der Wittwe und ihrem Scherflein anführen. — Ueber Luk. 13, 34 f., wo diese Rede wahrsch. an falscher Stelle steht, s. d. dort. Anm.

Cap. XXIV. XXV.

Eröffnungen Jesu über die Zerstörung Jerusalems, seine Zukunft und das von ihm zu haltende Gericht.

Vgl. *Eichhorn* Allg. Bibl. III, 669 ff. Einige Ideen zur Erklärung der Weiss. Christi v. d. Zerstörung Jerus. *Jahn* Erkl. d. Weissagg. J. v. d. Zerstör. Jer. in *Beng.* Archiv II, 1. *Schott* Progr. quo sensu J.

ap. Matth. Marc. Luc. adventum suum in nubibus coeli futurum nuntiaverit, inquiritur. Jen. 1815. 4. (Opusc. acad. II, 205 sqq.) *Ejusdem* Comment. exeg. dogm. in eos J. C. sermones, qui de reditu eius ad iudicium futuro — agunt. Jen. 1820. Auf den richtigen Weg hat zuerst hingewiesen *D. Schulz* in der Rec. des Schottischen Comment. in *Wachlers* n. theol. Ann. II, 533 ff.

Sehr wirkungsvoll ist diese Weissagung vom Untergange des Tempels, der Stadt und des ganzen damaligen Zustandes der Dinge vor die Katastrophe hingestellt, welche nun erfolgt. Erläuternd ist Joh. 16, 33.: „Ich habe die Welt überwunden.“ — Als Thema kann man Dan. 7, 13. Matth. 26, 64. betrachten. — Matth. ist auch h. reichhaltiger als Luk., der Einiges (Matth. V. 17 ff. 23. 27 f. 37—39. 40. u. s. w.) Cap. 17, 23 ff., Anderes (Matth. V. 43 ff.) Cap. 12, 39 ff. bei andern Gelegenheiten gibt, ohne doch den Vorzug geschichtlicher Genauigkeit, den man ihm gew. zugesteht, zu verdienen. Vgl. d. Anmm. z. d. St.

XXIV, 1—3. *Veranlassung.* V. 1. *καὶ ἐξελθὼν — ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ*] Die LA. *κ. ἐξελθὼν ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἐπορεύετο* hat zwar alte (*Lachm.* T.) und viele Zeugen für sich, möchte aber doch eine Correctur seyn, indem man an dem *ἐξελθών* in dieser Stellung Anstoss nahm, das entweder durch ein Hyperbaton mit *ἀπὸ τ. ἱεροῦ* zu construiren ist: J. trat aus dem Tempel heraus und ging fort, oder als Imperf. zu nehmen ist, wie 16, 5. *τὰς οἰκοδομάς*] die Gebäude nicht nur des Tempelhauses, sondern auch der Zellen und Hallen. Ueber die Pracht des Baues s. Arch. §. 238. *Win.* Real-WB. Art. *Tempel.* Dass die Jünger ihn auf diese Pracht aufmerksam gemacht in Beziehung auf die Rede 23, 38. (*Euthym. Wolf*), wird mit nichts angedeutet, vielmehr ist die Rede J. V. 2. dagegen, indem sie sich nicht auf etwas schon Gesagtes, sondern auf das, was vor Augen war, bezieht. — V. 2. Die alte gut bezeugte LA. ist: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς.* — *οὐ βλέπετε*] nicht: *sehet nicht* (*Paul. Kuin.*), denn dann müsste *μή* stehen; sondern fragend: *sehet ihr nicht?* Diese Frage scheint unpassend zu seyn, da die Jünger selbst J. aufmerksam gemacht haben; und desswegen ist die Auslassung des *οὐ* in DL u. a. Zeugen Manchen (wie *Fr.*) willkommen. Aber sie ist wahrsch. Correctur (denn warum sollte man *οὐ* eingeschaltet haben?) und die Aufforderung: *Sehet!* ist in der That unpassend, während die negative Frage das Gefragte voraussetzt, h. also, dass die Jünger sehen: „Nicht wahr, ihr sehet!“ im Hebr. ist הֲלֹא sogar s. v. a. הִנֵּה. Die Frage ohne Negation will erst Gewissheit über das Gefragte (wie Luk. 7, 44.), und eine solche hat h. Mark. 13, 2.; bei ihm aber kann man nicht den Massstab des Schicklichen finden. *πάντα ταῦτα*] And. LA. *ταῦτα πάντα*, vgl. Anm. z. 13, 56. *ὃς οὐ μή*] l. nach überwiegenden Zeugen *ὃς οὐ.* Die grammatischen Gegengründe *Fr.'s* überzeugen nicht, vgl. Mark. 13, 2., wo er unkritisch corrigirt. — V. 3. Die Jünger, welche unterdessen J. Andeutung erwogen haben, fragen nach der Zeit, wo dieses (die Zerstörung des Tempels) geschehen werde; und, da sie diese Katastrophe mit der Zukunft Christi und dem Ende der Welt gleichzeitig denken, fragen sie nach dem Zeichen,

woran sie die Annäherung der Zeit erkennen können. (Bei Luk. und Mark. bezieht sich die Frage bloss auf das ταῦτα, die Zerstörung; aber diess ist ein Fehler; denn wie hängt sonst das Folg. damit zusammen?) Die Combination der Jünger konnte theils auf J. eigener Aeusserung (23, 38 f.), theils auf Lehrsätzen der jüdischen Christologie beruhen, die sich auf Dan. 9, 26 f. 12, 1. 9. 13. gründeten, wornach man vor dem Eintritte des messian. Reiches grosse Drangsal, die Zerstörung der Stadt und des Tempels, und mit dieser Epoche zugleich das Ende der Welt erwartete. Sie setzt übrigens voraus, dass sie den Gedanken an J. Tod gefasst hatten, weil sie eine Wiederkehr desselben erwarteten. Dagegen hoffen sie AG. 1, 6. noch immer die Wiederherstellung des Reiches Israel in dieser Zeit. — παρουσία eigentl. *Gegenwart*, von Christo s. v. a. *Ankunft*, *Wiederkunft*, V. 27. 37. 39. 1 Thess. 2, 19. 3, 13. 4, 15. 5, 23. 2 Thess. 2, 1. vgl. *Joseph.* Antt. XX, 2, 2. (nur viell. 2 Petr. 1, 16. von seiner Menschwerdung) = ἐπιφάνεια 1 Tim. 6, 14. 2 Tim. 4, 1. 8., ἀποκάλυψις (1 Cor. 1, 7. 2 Thess. 1, 7. 1 Petr. 1, 7. 13.). ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος] nur bei Matth. und Hebr. 9, 26. Aus den Stellen 13, 39 f. 49. erhellet, dass diese Epoche mit dem messianischen Gerichte verbunden war. Ob aber Matth. sie *nach* oder *vor* diesem setzt, also nach oder vor 25, 31., und, da die Apokalypse zwei Gerichte, eins *vor* dem messian. Reiche (20, 4.), und eins (das allgemeine) *nach* demselben kennt (20, 11 f.), ob Matth. auch so unterscheidet, und nach ihm das Ende der Welt erst nach allem diesem, oder gleich mit dem messian. Reiche eintritt, so dass das messian. Reich und die andere Welt ὁ αἰὼν ὁ μέλλων eins sind, ist dunkel; er scheint das Letzte anzunehmen, weil das messian. Gericht für die Ewigkeit entscheidet (25, 46.). συντ. τ. αἰῶν. ist also s. v. a. τέλος V. 6. 14., und die „*letzten Zeiten*" (1 Tim. 4, 1. 2 Tim. 3, 1. 1 Petr. 1, 5.) gehen dieser Epoche vorher. Ihr Eintritt geschieht mit der Zerstörung Jerusalems V. 15—28., der Zukunft Christi V. 29. 30. und der Sammlung seiner Auserwählten V. 31.

V. 4—8. *Entfernte Vorzeichen.* J. warnt seine Jünger, nicht vorschnell in ihrer Erwartung zu seyn. V. 4. 5. Sie sollen sich nicht von falschen Messiassen täuschen lassen. Es lassen sich aber vor der Zerstörung Jerusalems keine falschen Messiasse nachweisen. *Bar-Chochab* (*Euseb.* KG. IV, 6.) trat nach derselben auf (der Betrüger Jonathan in Cyrene bei *Joseph.* B. J. VII, 11. ist ebenfalls zu spät, wird auch nicht als falscher Messias bezeichnet); und die Betrüger, von denen die AG. und Josephus Meldung thun, AG. 5, 36 f. (vgl. *Joseph.* Antt. XX, 5, 1.) 8, 9 f. 21, 38. (vgl. *Joseph.* B. J. II, 13, 5.) spielten nicht die Rolle des Messias; überhaupt kennt die Kirchengeschichte Keinen, der sich für den christl. Messias ausgegeben hätte. — V. 6—8. Auch Kriege und Landplagen sollen sie nicht für Zeichen seiner Ankunft nehmen. πολέμους] Sie werden hören von *Kriegen*, in bestimmter Kunde; ἀκοὰς πολέμων] von *Kriegsgerüchten*, von angeblichen oder künftigen Kriegen. Man kann diese Kriege ebenfalls nicht vor der Zerstörung Jerusalems nachweisen; denn was *Wetst.* anführt: der Krieg der Juden unter Asinäus und Ali-

näus mit den Parthern in Mesopotamien (*Joseph.* Antt. XVIII, 9, 1 ff.), die Kriege der Parther mit den Römern (*Tacit.* Ann. XII, 13 ff. XIII, 6 f. XIV, 23.), die Kriegserklärung der Parther gegen den König Izates von Adiabene (*Joseph.* Antt. XX, 3, 3.) und der unternommene Zug des Vitellius gegen den König Aretes (*Joseph.* Antt. XVIII, 5, 3.): das alles entspricht durchaus nicht der Beschreibung V. 7., wornach es sehr bedeutende Völker-Kriege sind. ὁρᾶτε, μὴ θροεῖσθε] Es muss diess Komma wohl beobachtet und μή nicht mit ὁρᾶτε construirt werden (sonst müsste es θροῆσθε heissen); wörtlich: *sehet zu, erschrecket nicht.* Sinn: sie sollen nicht wähnen, dass diess schon das Schlimmste und Entscheidende sei. δεῖ γὰρ πάντα γενέσθαι] Es wäre freilich τὰ πάντα oder ταῦτα πάντα oder ταῦτα (wie bei Luk.) bequemer, weil etwas Bestimmtes (die vorhergehenden Kriege) gemeint ist. Letzteres beides hat auch einige Zeugen für sich, aber nicht hinreichende; dagegen fehlt πάντα in BDL u. a., wie bei Mark. οὔπω ἐστὶ τὸ τέλος] ἔσται mit *Fr.* nach sehr wenigen Handschrr. zu lesen, ist kein hinreichender Grund vorhanden, obgleich es bestimmter wäre (vgl. V. 14.). τέλος ist nicht τέλος ὠδίνων (*Fr.*), sondern die Entscheidung der Dinge, die Epoche der παρουσία; denn der Begriff der ὠδῖνες ist h. noch nicht gegeben, es ist nur davon die Rede, die Entscheidung nicht zu früh zu erwarten. — V. 7. λιμοί κτλ.] sind ebenfalls nicht geschichtlich nachzuweisen (etwa in der Theurung unter Claudius AG. 11, 28. und in Anderem, was *Wetst.* anführt). Solche Erwartungen hegten auch die Juden, vgl. *Pesikta sotarta* fol. 58, 1. *Pesikta rabbathi* f. 2, 1. 28, 1. bei *Kuin.* σεισμοί] *Erdbeben*, nicht motus bellici. κατὰ τόπους] *aller Orten*, wie καθ' ἡμέραν, täglich. — V. 8. πάντα δὲ ταῦτα κτλ.] nähere Bestimmung des οὔπω — τέλος: es ist nicht nur nicht das Ende (der Dinge), sondern erst der *Anfang der Leiden*, die dem Ende vorhergehen. ὠδῖνες gleichs. *Geburtswehen* = חֲבָלִים, חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ, vgl. bibl. Dogm. §. 197. *Buxt.* lex. talm. p. 700.

V. 9—14. *Die nähern Vorzeichen* oder die eigentlichen „Wehen". V. 9. τότε] nach den vorhergegangenen Kriegen und Plagen. Widerspruch Luk. 21, 12.: πρὸ δὲ τούτων πάντων. — παραδώσουσιν ὑμᾶς] *Man wird euch* (Manche von euch) *überliefern* (an Synagogen-Gerichte, an Könige und Statthalter, vgl. 10, 18 f. Luk. Mark.). εἰς θλίψιν] Die LA. θλίψεις ist wahrsch. Correctur, weil der Plur. passender schien — *zur Bedrängniss*, Misshandlung, Qual u. dgl. Hier kann man eher an die Verfolgungen der Apostel und Christen überhaupt in der AG. denken; auch an die Neronische Christenverfolgung (*Tacit.* Ann. XV, 44.). Es ist falsch, wenn *Fr.* dagegen einwendet, J. rede bloss von den Jüngern (er will sagen: Aposteln). τῶν ἐθνῶν] hinreichend bezeugte und grammatisch richtige LA., vgl. übrigens V. 14. 25, 32. 28, 19. — V. 10. καὶ τότε] bei diesen Verfolgungen. σκανδαλισθήσονται πολλοί] *werden viele* (Christen) irre, *abtrünnig werden.* Nach *Fr. verleitet*, verführt *werden*, dasselbe zu thun, was die Heiden thun; dagegen s. 13, 21. — V. 11. Zu der Untreue und dem Verrathe wird auch die *falsche Lehre* kommen. ψευδοπροφῆται] nicht bloss die Falsches

weissagen, sondern überhaupt lehren. — V. 12. *τὴν ἀνομίαν*] was V. 10. 11. angeführt war, der Verrath und die falsche Lehre. *ἡ ἀγάπη*] die Bruderliebe. *τῶν πολλῶν*] bezieht *Fr.* fälschlich wegen des Artikels zurück auf die *πολλοὶ* V. 10. Aber damit erhielten wir einen sich in sich selbst zurückdrehenden, nichts sagenden Gedanken; der Gedankengang schreitet vielmehr fort: weil die Untreue und die Unwahrheit sich mehrt, so erkaltet die Liebe der Christen unter einander, die Sünde pflanzt sich fort. *τῶν πολλῶν* steht, wie Röm. 5, 15., von einer bestimmten Mehrheit, h. der Christen. Vgl. z. V. 10—12. bibl. Dogm. §. 197. Not. a. — V. 13. *ὁ δὲ ὑπομείνας*] *wer ausharret*, nicht gerade in der Liebe (*Fr.*), sondern im Glauben, wie *ὑπομονή* gew. vorkommt. *εἰς τέλος*] nicht bloss perpetuo (*Fr.*), sondern bis zur Ankunft Christi. *σωθήσεται*] ist von der *σωτηρία* des messianischen Reiches zu verstehen, nicht von der Errettung aus Gefahren. — V. 14. Zu den Vorzeichen gehört auch die allgemeine Verkündigung des Evangeliums. *τοῦτο*] Der Evang. vergisst sich h. und 26, 13. und lässt J. auf das Evangelium, das er eben schreibt, hinweisen. *ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ*] Die eigentl. Bedeutung: *in der* (bekannten) *bewohnten Welt* würde die Vorstellung beinahe auf den orbem terrarum der Römer beschränken; und im römischen Reiche mochte bis zur Zerstörung Jerusalems hin das Ev. wohl überall bekannt worden seyn. Allein theils die allgemeine Richtung desselben, theils der Ausdruck *πᾶσι τοῖς ἔθνεσι* nöthigt uns die Vorstellung auf die *ganze Welt* auszudehnen; in solcher Allgemeinheit aber war die Verkündigung des Ev. zur Zeit der Zerstörung noch nicht geschehen. *εἰς μαρτύριον*] vgl. 10, 18. *καὶ τότε κτλ.*] *Und alsdann* (wenn alles dieses, besonders auch die Verkündigung des Ev., geschehen seyn wird) *wird das Ende kommen*, nicht das Ende der Wehen, sondern der Dinge überhaupt, wozu die Zerstörung Jerusalems mit gehört, von welcher nun V. 15—28. die Rede ist.

V. 15. *ὅταν οὖν*] *οὖν* bezieht sich auf die Vorstellung des nahen Endes. *τὸ βδέλυγμα τ. ἐρημώσεως*] = שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם Dan. 9, 27. oder הַשִּׁקּוּץ מְשֹׁמֵם Dan. 11, 31. 12, 11. *Theodot.*: *βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων*, *βδ. ἠφανισμένων*, *βδ. ἐρημώσεως*: LXX: *βδ. τῆς ἐρημώσεως*, vgl. 1 Makk. 1, 54.: *βδ. ἐρημώσεως*. Was bei Daniel gemeint sei, ist undeutlich; (nach ***Hengstenb. Hävernik***, ***v. Langerke*** z. Dan. gehört 'שק' מש gar nicht zusammen; letzterer übersetzt Dan. 9, 27.: „und über die Gräuel-Zinne kommt der Verwüster";) 1 Makk. 1, 54. (vgl. 2 Makk. 6, 2.) ist wahrsch. ein Götzenbild gemeint; h. nicht etwa: die Aufstellung der kaiserlichen Bildsäule (des Titus oder Hadrian) im zerstörten Tempel (***Hieron. Euthym.***) — ein theils geschichtlich nicht erweisliches, theils zu spätes Factum; nicht: die Aufstellung der kaiserlichen Bildsäule durch Pilatus (***Joseph.*** B. J. II, 9, 2.), ein theils nicht genug wichtiges, theils zu frühes Factum —; nicht: die Zeloten (***Elsner***); sondern (mit ***Grot.***) das römische Kriegsheer mit seinen Signis, welche den Juden ein Gräuel waren, wie denn Luk. 21, 20. bloss vom Belagerungsheere redet. ***Fr.*** verweigert jede Erklärung, weil J. selbst die Bestimmung dessen, was darunter zu

verstehen sei, dem Leser des Daniel überlasse. ἐν τόπῳ ἁγίῳ] kann nicht der Tempel seyn, weil, wenn dieser schon eingenommen und zerstört wäre, es zur Flucht zu spät wäre; sondern das heilige Land Palästina, oder die Umgegend von Jerusalem. Vgl. Luk. Dass bei Daniel vom Tempel die Rede ist, kann uns nicht bestimmen, gegen den klaren Zusammenhang zu erklären. Und wenn es auch wahr ist, dass Luk. eine etwas andere Darstellung gibt, so folgt er doch dem Gedankengange des Matth. ἑστώς] Die LA. ἑστός ist grammatisch richtiger, aber weder h. noch bei Mark. 13, 14. genug bezeugt. ἑστώς = ἑσταός muss auch als Neutr. genommen und mit βδέλυγμα constr. werden. ὁ ἀναγινώσκων νοείτω] *Wer da lieset*, *erwäge*, *verstehe wohl!* nicht: *der merke darauf!* Es ist streitig, ob das ἀναγ. auf das Ev. gehe, die Parenthese also dem Matth. angehöre, oder auf den Daniel, und die Worte mithin zur Rede J. gehören. Letztere Erklärung hat *Fr.* befolgt, und neuerlich *Hengstenb.* Auth. d. Dan. S. 258 ff. mit Nachdruck vertheidigt. Dass die erstere (*Schott*, *Olsh. Hug* Einl. II, 14.) möglich sei, ist klar (vgl. V. 14.); und wenn die Worte τὸ ῥηθὲν ὑπὸ Δανιὴλ κτλ. bei Mark. 13, 14. unächt sind, so kann bei ihm die Parenthese kaum anders genommen werden. Es ist auch die Frage, ob J. schicklicher Weise in mündlicher Rede auf das Lesen und Verstehen der Stelle des Daniel hinweisen konnte, während dem Evang. die Einschaltung eines solchen warnenden Winkes für seine Leser sich so natürlich darbot. — V. 16—17., Nachsatz zu V. 15., empfiehlt schnelle Flucht, um der Zerstörung zu entgehen. Wirklich sind auch die Christen aus Jerusalem nach Pella geflohen (*Euseb.* KG. III, 5.). — V. 17. καταβαινέτω] bessere LA. καταβάτω. — τι] Bessere, viel bezeugte und eigenthümliche LA. τά, wobei eine Gedankenverwechselung (Attraction) Statt findet (τὰ ἐκ st. τὰ ἐν), wie Col. 4, 16. *Win.* S. 434. die gewöhnl. LA. bei Mark. 13, 15. — Man konnte von den Dächern der Häuser unmittelbar auf die Strasse kommen: diesen Weg soll man auf der Flucht ergreifen — sprichwörtliche Rede. — V. 18. τὰ ἱμάτια] Die LA. ἱμάτιον scheint Correctur zu seyn. Der Plur. steht auch sonst (wie im Hebr. שְׂמָלוֹת 1 Mos. 37, 34.) für den Sing. 17, 2. 26, 65. — V. 19. J. deutet auf die Beschwerlichkeiten, denen die Schwangern und Säugenden bei der Flucht unterworfen sind. — V. 20. προσεύχεσθε ἵνα] *Bittet*, *dass* u. s. w. ἵνα zeigt den Gegenstand der Bitte an. Falsch *Fr.*: eo consilio ut. Dass die Flucht ganz unnöthig werde, soll man nicht bitten, nur dass sie nicht in den Winter falle, wo sie am beschwerlichsten, und nicht auf den Sabbath, wo die Sabbathsruhe hinderlich seyn würde. Denn am Sabbath durfte man nur 2000 Ellen weit gehen (AG. 1, 12. *Joseph.* Antt. XIII, 8, 4.). Wie passt diese Aengstlichkeit aber zu der freisinnigen Ansicht J. vom Sabbath? Auch hat es Mark. weggelassen. ἐν vor σαββάτῳ ist zu streichen; dieses ist Dat. temp. — V. 21. ἔσται γάρ κτλ.] hängt bei Luk. 21, 23. sehr gut mit dem Wehe an die Mütter zusammen; indessen lässt sich auch bei Matth. ohne Ueberspringung des προσεύχεσθε κτλ. mit diesem selbst ein Zusammenhang herstellen, weil in der Bitte um eine leichte Flucht die Furcht vor grosser Gefahr liegt.

ἕως τοῦ νῦν] nicht sc. κόσμου (*Fr.*), sondern einfach: *bis jetzt*, vgl. 1 Makk. 2, 33. Röm. 8, 22. — V. 22. wird die Vorstellung von der Grösse der Noth noch erhöhet. εἰ μὴ ἐκολοβώθησαν] *Wären sie nicht gekürzt worden*, näml. durch den Rathschluss Gottes, wie aus Mark. 13, 20. deutlich wird. Ob der Zahl oder der Dauer nach, mithin auf eine künstliche Weise, wie die Rabbinen bei *Lightf.* z. d. St. von einer solchen Tagesverkürzung erzählen, und wie der Tag der Schlacht verlängert wurde Jos. 10, 13.? Letzteres nimmt *Fr.* an; aber die Vorstellung eines göttlichen Rathschlusses führt eher auf das erstere, die Verminderung der Zahl. οὐκ — πᾶσα σάρξ] *so wäre kein Fleisch gerettet worden*, das Künftige als gegenwärtig gedacht; oder steht der Aor. für das Imperf., wie 24, 43. Luk. 17, 6.? *Kein Fleisch*, kein Sterblicher, nach dem Hebraismus für οὐδεμία σάρξ. — ἐσώθη] h. von leiblicher Rettung. διὰ τοὺς ἐκλεκτούς] *um der Auserwählten* (Gläubigen, 22, 14.) *willen*, damit diese gerettet werden, wie Gott um weniger Gerechten willen Sodom erhalten wollte, 1 Mos. 18, 23 ff. Manche (*Jahn*, *Schott*) wollen unter den ἐκλεκτοῖς solche Juden verstehen, welche späterhin zum Glauben übertreten sollten, weil ja die Gläubigen zur Flucht ermahnt worden und wirklich geflohen sind. Aber der constante Gebrauch des Wortes, auch V. 24. 31. ist dagegen. Man muss an solche denken, die an der Flucht verhindert wurden. — V. 23. 24. Auch diese Betrüger sind geschichtlich nicht nachzuweisen, vgl. Anm. z. V. 4. 5. δώσουσι] nicht: *werden versprechen*, wie *Kypke* erklärt, um die Vorhersagung auf die Betrüger zu beziehen, welche bloss Wunder versprachen, aber nicht verrichteten (*Joseph.* Antt. XX, 8, 6. B. J. II, 13, 4.), sondern *geben*. Am häufigsten ist zwar die Redensart σημεῖα ποιεῖν, aber σημ. διδόναι hat selbst Matth. 12, 39., vgl. 5 Mos. 13, 1. Die Wunderkraft kann auch eine teuflische seyn, ἐνέργεια τοῦ σατανᾶ, 2 Thess. 2, 9. ὥστε πλανῆσαι] *so dass sie verführen*, *Fr.*: *zu verführen suchen*; lieber: *um zu verführen* (27, 1.), wie Mark. — V. 26. ἐν τῇ ἐρήμῳ] draussen *in der Wüste*, wo man erst einen Weg hinmachen muss; ἐν τοῖς ταμείοις] *in den Zimmern* eines gewissen Hauses (in diesem oder jenem Zimmer), wo man ihn erst suchen soll: es werden entfernte, verborgene Orte genannt, um die Neugierde, den Wahn zu nähren. — V. 27. Grund der Falschheit jenes Vorgebens; denn die Erscheinung des Messias ist wie der Blitz, Allen sichtbar, so dass es keiner Anzeige bedarf, er sei da oder dort erschienen. Die Katastrophe, von welcher die Rede ist, geschieht nicht im Winkel. καί fehlt im *Lachm.* T. und hat sonst noch viele Zeugen gegen sich. — V. 28. γάρ gehört nicht dem *Lachm.* T. an, ist aber doch wohl ächt; denn es lässt sich dessen Einschiebung durch nichts erklären; hingegen konnte es seiner Schwierigkeit wegen weggelassen werden. (Welche Gründe *Schulz* für dessen Unächtheit in den Stellen 8, 19. 26, 13. findet, sehe ich nicht ein.) Der Satz muss also mit dem Vorigen verbunden werden. Die Ankunft des Messias geschieht nicht im Winkel; *denn*. Es fragt sich nun, wie man das Sprichwort (das sich wahrsch. an Hiob 39, 30. anlehnt, wo, wie hier,

nicht eigentl. Adler, sondern eine Art von Geiern zu verstehen sind) zu erklären hat, und zwar in Matth. Sinne, unbekümmert um Luk. 17, 37. Dem Bilde am angemessensten ist die Erklärung: *Wo die Schuld, da die Strafe*, und die Beziehung dieses Gedankens auf das Strafgericht, das der Messias über Jerusalem vollzieht, so dass der Gedanke sich an V. 27. so anschliesst: „die Katastrophe ist eine sichtbare, sie erscheint in der Zerstörung Jerusalems"; ja, es wäre nicht unmöglich, dass die Adler an die römischen Adler anspielen. Unpassend und unschicklich erscheint das Bild nach der Erklärung *Fr.'s* und *Fleck's* (de regno div. p. 384.): ubi aderit Messias, non deerunt, qui ad ejus se partes conferent.

V. 29—31. *Ankunft des Messias.* V. 29. εὐθέως] bezeichnet überall eine mehr oder weniger schnelle Aufeinanderfolge, und es ist kein Zweifel, dass nach Matth. die Ankunft des Messias sogleich nach der Zerstörung Jerusalems folgen soll; *Hammond*, *Paul.* u. A. nehmen εὐθέως willkürlich für *plötzlich*, *unerwartet*, und *Schott* sucht durch Annahme eines Uebersetzungsfehlers denselben Sinn zu gewinnen. Aber nicht nur ist diess exegetisch unzulässig, sondern es wird auch damit nichts erreicht. Denn wie kann man uns überreden, dass zwischen V. 28. und 29. ein so ungeheurer Zwischenraum liege, wie zwischen der Zerstörung Jerusalems und dem Weltende nach unsrer Ansicht liegt? μετὰ τὴν θλίψιν κτλ.] die V. 15—22. geschildert ist. ὁ ἥλιος — αὐτῆς] diese Verfinsterung der Sonne und des Mondes ist als eine ausserordentliche zu denken, so wie das Folgende: καὶ οἱ ἀστέρες κτλ. die vergrösserte Vorstellung von Sternschnuppen enthält, die man sich aber als wirkliche herabfallende Sterne dachte, vgl. Jes. 34, 4. (πίπτειν nehmen Manche, wie *Kuin.*, fälschlich, aus blosser Verlegenheit, für ἐκπίπτειν, perire). αἱ δυνάμεις τ. οὐρανῶν] = צְבָא הַשָּׁמַיִם, vgl. LXX Jes. 34, 4., das *Himmelsheer*, d. i. die Gestirne. σαλευθήσονται] die Erschütterung derselben ist der Grund des Herabfallens der Sterne. Dass nun diese Himmelserscheinungen nicht allegorisch auf den Untergang Jerusalems oder die grossen Umwandlungen des jüdischen Gemeinwesens u. dergl. gedeutet (*Wetst. Grot. Lightf.*), sondern eigentl. genommen werden müssen, leidet keinen Zweifel. Da die jüdische Hoffnung einer Welt-Erneuerung auch in die christlichen Hoffnungen eingeht (bibl. Dogm. §. 206.), und selbst Matth. eine παλιγγενεσία annimmt (vgl. 19, 28.): so könnte es scheinen, es werde h. der Untergang des dermaligen Sternenhimmels angedeutet; allein so viel scheint nicht in den Worten zu liegen; der Himmel leidet nur eine gewaltsame Erschütterung, und prophetische Stellen des A. T., welche sich zum Theil erweislich nur auf politische Katastrophen beziehen (Jes. 13, 10. 34, 4. Ezech. 32, 7 f. Joel 3, 3 f.), enthalten ähnliche Vorstellungen. Das Alterthum dachte sich grosse Katastrophen im Völkerleben mit Himmelsbewegungen verbunden; und diese grösste aller Katastrophen, von welcher h. die Rede ist, und die noch dazu vom Himmel ausgeht, konnte nicht anders als in gleicher Verbindung gedacht werden. Ob nun gleich diese Idee der Sympathie des Himmels und der Erde dem alten Glauben angehörte, so entsteht doch die

Frage, in wie weit die Propheten, welche in der Darstellung Dichter sind, dergleichen Schilderungen ernstlich gemeint, ob sie sich derselben nicht als eines poetischen Farbestoffs bedient haben; und die gleiche Frage lässt sich in Beziehung auf das vorliegende, offenbar auch prophetische Stück, aufwerfen. — V. 30. καὶ τότε] *Und alsdann*, mithin nach den V. 29. angegebenen Himmelserscheinungen. τὸ σημεῖον τ. υἱοῦ τ. ἀνϑρ.] Gegen den deutlichen Gedankengang verstehen dieses *Kuin. Schott* u. A. von den vorigen Erscheinungen. Fälschlich And. (*Wetst. Cleric.*) von irdischen Vorgängen, als der Zerstörung Jerusalems, da doch das Zeichen am Himmel ist; And. (*Elsner*) von dem vor der Zerstörung Jerusalems erschienenen Kometen (*Joseph.* B. J. VI, 5, 3.), da doch die Rede über dieses Ereigniss längst hinaus ist. Die Alten (*Chrysost. Euthym. Theoph. Hieron.*) verstehen darunter das Zeichen des Kreuzes, willkürlich; *Fleck* und *Olsh.* den Stern des Messias, den nach 4 Mos. 24, 17. die Juden erwarteten (bibl. Dogm. §. 197. Not. c.), und der schon bei seiner Geburt erschienen war; And. endlich (*Wolf*, *Fr.*) die Erscheinung des Messias selbst: jener, indem er eine blosse Umschreibung annimmt unter unpassender Berufung auf das σημεῖον Ἰωνᾶ, dieser, indem er besser das folg. καὶ ὄψονται — δόξης πολλῆς für die Beschreibung des Zeichens nimmt. Es ist unpassend, dass erst noch vor der wirklichen Erscheinung des Messias ein Stern kommen soll: dadurch wird die Sache in die Länge gezogen, da doch die Darstellung auf die Entscheidung hindrängt, und die Völker der Erde beim Anblicke des Zeichens wehklagen. Die Erscheinung des Messias selbst kann es aber auch nicht seyn, weil dieser erst später geschaut wird. Es scheint daher am besten, unter dem Zeichen eine Art von Schechina, etwa Donner und Blitz, Gewölk u. dergl., zu verstehen, worin die Person des Messias anfangs noch verhüllt ist, bald aber nachher daraus hervortritt. Eine solche Schechina (etwa eine Wolken- oder Feuersäule) lässt *Philo* de execratt. p. 937. vor den zurückkehrenden Juden vorhergehen. ἐρχόμενον κτλ.] Die Quelle der Vorstellung ist Dan. 7, 13. μετὰ — πολλῆς κτλ.] wozu besonders die Begleitung der Engel gehört (V. 31. 13, 41. 16, 27. 25, 31.). — V. 31. μετὰ — μεγάλης] an diesem Ausdrucke haben die Abschreiber verschieden gebessert; Cod. D u. a. schieben καί nach σάλπ. ein, was *Schulz* befremdlicher Weise vorzieht. Es ist entw. zu construiren, wie die Worte stehen: *mit einer Posaune lautes Schalles*; oder besser: *mit einer P. lautem Schalle*, oder *lautem Posaunen-Schalle*, vgl. קוֹל שֹׁפָר חָזָק 2 Mos. 19, 16. Die Posaunen oder Trompeten kommen im A. T. bei der Theophanie (2 Mos. a. O.), im N. T. bei der Christophanie (1 Thess. 4, 16. 1 Cor. 15, 52.) und oft in der Apokalypse vor, wahrsch. weil sie bei den Israeliten einen heiligen Gebrauch hatten (4 Mos. 10, 1—10.). *Olsh.* hat Lust die Engel und die Posaune allegorisch von der Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel zu erklären. τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ] die ihm durch göttliche Auswahl (22, 14.) eigenen. ἀπ᾽ ἄκρων οὐρανῶν] ἄκρων muss substant. genommen werden, obgleich man der Deutlichkeit wegen den Artikel vermisst; aber Mark. 13, 27. findet

er sich auch nicht beim Sing. *ἄκρου*, und die LXX setzen ihn theils 5 Mos. 30, 4., theils nicht 28, 64. Wozu werden die Gläubigen versammelt? Die Eröffnung bricht hier ab, und da, wo sie fortfährt 25, 31., ist von der Versammlung aller Völker, auch der Ungläubigen, die Rede. Es scheint, dass zuerst die Gläubigen um den Messias versammelt werden, vgl. 1 Thess. 4, 17. 2 Thess. 2, 1. Uebrigens muss h. die Auferstehung der Todten hinzugedacht werden.

Da hier eine Pause eintritt, so überblicken wir das bisherige Ergebniss der Auslegung. Es ist unleugbar und wird auch heut zu Tage von den besten Ausll., als *Schulz*, *Fr. Fleck*, *Olsh.*, zugegeben, dass V. 29—31. von der Zukunft des Messias zu seinem Reiche die Rede ist, und dass diese nach Matth. *sogleich* nach der Zerstörung von Jerusalem folgt. Diese Vorstellung der nahen Zukunft Christi ist auch sonst deutlich ausgesprochen (16, 28.), und der Apostel Paulus hegt sie gleichfalls (bibl. Dogm. §. 303.). Nur Luk., welcher wahrsch. nach der Zerstörung Jerusalems schrieb, scheint die Zukunft etwas hinauszuschieben, weil er den Römern für den Besitz von Jerusalem einen gewissen Zeitraum zumisst (21, 24.), und die letzte grosse Entscheidung durch ein schwankendes *καί* einführt (V. 25.).

Kaum noch der Anführung werth sind die verdrehenden Erklärungen, nach welchen alles Bisherige nur von der Zerstörung Jerusalems verstanden wird. Manche erklären sogar 25, 31 ff. von dem alsdann über die Nichtchristen zu haltenden Gerichte (so *Schott* opusc. p. 234 sqq., anders jedoch im Comment.). Mehrere finden in Cap. 24. 25. eine doppelte Zukunft Christi, eine unsichtbare zur Zerstörung Jerusalems, und eine sichtbare zum Weltgerichte, können aber nur willkürlich trennen. *Lightf. Wetst. Flatt* (de not. voc. *βασιλεία οὐρ.* in *Velthus.* Samml. II.) *Jahn* erklären von letzterem bloss 25, 31 ff.; *Eichhorn* 25, 14 ff.; *Kuin.* findet den Uebergang schon 24, 43 ff. (wo doch gar kein Abschnitt ist). Auch *Chrysost.* trennt willkürlich, und zieht 24, 1—23. zur Zerstörung Jerusalems, 24, 24—25, 46. zur Zukunft Christi, da doch diese offenbar mit 24, 29. eintritt.

Was zu diesen gezwungenen Erklärungen bewogen hat, ist die Schwierigkeit, dass die Zukunft Christi bis jetzt noch nicht erfolgt ist, mithin die Glaubwürdigkeit des Erlösers in Gefahr kommt. *Olsh.* sucht dadurch zu helfen, dass er annimmt, J. habe in der perspectivischen Aussicht in die Zukunft die Zwischenräume zu nahe zusammengerückt; aber damit ist immer der Irrthum eingestanden. (Aehnlich *Kern* Urspr. d. Ev. Matth. S. 56.). Wahrsch. hat weder Matth. noch Luk. die Rede J. in wörtlicher Treue überliefert, ja, vielleicht geben sie nicht einmal die erste ursprüngliche Auffassung der Apostel. Sehr natürlich war es, dass diese, und noch mehr deren Jünger, die Erwartung des Herrn mit einer solchen Lebhaftigkeit auffassten, dass sie die Zeitverhältnisse, die J. ohnehin im Dunkeln gelassen hatte, näher zusammenrückten, und also in ihrer Aussicht in die Zukunft die Zerstörung Jerusalems, die allerdings auch *ein* Gericht des Herrn war, mit dem letzten entscheidenden Gerichte zusammenfiel. Noch bleibt eine Schwierigkeit übrig in den Vorzeichen V. 5 ff., welche vor der Zerstörung nicht eingetreten sind. Von diesen glauben *Olsh.*

u. A., dass sie noch zu erwarten stehen. Allein dieser Annahme widerstreitet die Ordnung, in welcher sie aufgeführt sind, nach welcher sie *vor* jener Katastrophe eintreten sollen. Man müsste wenigstens zugestehen, dass die Ordnung der Rede J. nicht richtig überliefert sei.

V. 32 — 25, 30. *Rückblick und Ermahnung*. Zunächst V. 32. 33. lenkt J. die Aufmerksamkeit der Hörer wieder auf die zu beachtenden Zeichen; dann V. 34. 35. versichert er die Nähe und Gewissheit der Sache; Niemand aber wisse die Zeit V. 36., und der Eintritt derselben werde unvermuthet seyn V. 37—41. Daher Ermahnung zur beständigen Wachsamkeit und Bereitschaft V. 42—44., was in drei Parabeln V. 45 — 51. 25, 1 — 13., 14 — 30. anschaulich gemacht wird.

V. 32. ἀπὸ — παραβολήν] *vom Feigenbaume lernet das Gleichniss*, Beispiel, d. i. lernet das vom Feigenbaume hergenommene Beispiel. ὅταν γένηται] *wann geworden ist*. ἁπαλός] *weich, biegsam, saftig*. καὶ τὰ φύλλα ἐκφύῃ] und (der Zweig) *die Blätter hervortreibt*. Die LA. ἐκφυῇ Aor. 2. pass.: *und die Blätter hervorgetrieben sind*, zieht *Fr*. desswegen vor, weil auf den Aor. besser wieder ein Aor. folge. Allein der Sinn ist nicht so passend; denn sind die Blätter schon hervorgetrieben, so ist das saftig Werden des Zweiges ein überflüssiges Zeichen. — V. 33. ὅτι ἐγγύς ἐστιν] sc. ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. von dem bisher immer die Rede war (*Grot. Fr.*). And. suppliren nach Luk. 21, 31. ἡ βασ. τ. θεοῦ, was aber nicht im Vorigen liegt. — V. 34. ἡ γενεὰ αὕτη] nicht: *dieses Geschlecht der Juden* (*Wolf*), auch nicht: *d. G. der Apostel* (*Paul.*), sondern allein: *dieses jetzt-lebende Menschengeschlecht*, vgl. 16, 28. Fälschlich bezieht *Schott* diesen V. auf die Zerstörung Jerusalems, und *Fr*. bloss auf die Vorzeichen der Ankunft des Messias (um einen angeblichen Widerspruch mit V. 36. zu beseitigen), da doch deutlich von allem bisherigen die Rede ist. Es liegt aber auch mehr darin, als dass das damalige Geschlecht die Zukunft Christi erwarten solle (*Olsh.*). Für die von diesem Ausl. angenommene ethische Bedeutung der Vorhersagung, näml. die anregende Kraft für das Gewissen, wäre es hinreichend gewesen, wenn J. gesagt hätte, was V. 37. folgt. — V. 35. παρελεύσεται] die gewöhnl. LA. παρελεύσονται ist theils nicht so gut bezeugt, theils als Correctur verdächtig; denn der Plur. ist allerdings passender. οἱ δὲ λόγοι μου] *meine Worte* überhaupt, insbesondere aber diese. οὐ μὴ παρέλθωσι] *werden nicht vergehen*, d. h. nicht unerfüllt bleiben. — V. 36. τῆς ὥρας] τῆς ist nach einem Uebergewichte von Zeugen zu streichen. Der Zusatz *Stunde* beschränkt den Begriff der bestimmten Zeit mehr. Ein Widerspruch mit V. 34. findet nicht Statt, auch ist h. nicht von etwas Anderem, als dort die Rede (wie noch *Thol.* z. Joh. 21, 22. annimmt). Es ist bloss gesagt, innerhalb jenes Zeitraums lasse sich der Zeitpunkt nicht bestimmen. Die Einschaltung: οὐδὲ ὁ υἱός hat zwar die Codd. BD und viele andere Zeugen für sich, aber sie findet sich nicht in alten griechischen, besonders den origenianischen Handschrr. nach *Hieron.* und *Ambros.*, und die alten Scholien bei

Matth. kennen sie nicht: daher sie wahrsch. aus Mark. 13, 32. geflossen ist. *μου* hat viele Zeugen gegen sich; zwar setzt Matth. *ὁ πατήρ* fast immer mit einem Pron. (*Schulz*), allein in der ähnlichen Stelle 11, 27. bloss *ὁ πατήρ*. — *μόνος*] ist wohl dem Matth. zu lassen; es fehlt in keiner Handschr. —

V. 37—39. beschreibt, in Beziehung auf V. 36. und vorbereitend auf V. 42., die sorglose Unwissenheit der Menschen bei der Ankunft des Messias; parallel Luk. 17, 26 ff. — V. 37. Deutlicher Luk. 17, 26.: *καθὼς ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Νῶε, οὕτως ἔσται καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις κτλ.* — V. 38. *ἐν ταῖς ἡμέραις ταῖς πρό*] ist allerdings schleppend und könnte als eine bestimmende Nachbesserung erscheinen (*Fr.*), wenn nur genug Zeugen dagegen vorhanden wären. Die and. LA. *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ταῖς* ist noch schleppender. *ἄχρι ἧς ἡμέρας*] Attraction st. *ἄχρι τῆς ἡμέρας ᾗ*. — V. 39. *καὶ οὐκ ἔγνωσαν*] *und nicht merkten*, dass die Fluth vor der Thüre war. So steht יָדַע absolute Jes. 1, 3. — V. 40. 41. Verschiedenes Schicksal der sonst in gleichen Verhältnissen sich befindenden Menschen bei der Zukunft Christi = *τότε*. — *ὁ εἷς*] der Artikel fällt auf, da er nachher nicht bei *μία* steht; er fehlt auch in ABC und and. Codd.; aber doch wohl nur durch Correctur. *παραλαμβάνεται*] *wird mitgenommen*, angenommen als Angehöriger des Messias; *ἀφίεται*] *gelassen*, sich selbst oder dem Verderben überlassen. Die Beziehung auf Noah, in dessen Arche die zu Rettenden aufgenommen wurden und auf Lot (Luk. 17, 29. 32.) gibt dieser Erklärung Halt, indem sonst diese Wörter nicht in Beziehung auf das messianische Gericht vorkommen. Die Erklärung *Elsners* u. A. *gefangen geführt* — *frei gelassen werden* ist nicht einmal sprachlich hinreichend erwiesen, geschweige passend. — V. 41. *δύο ἀλήθουσαι* (sc. *ἔσονται*) *ἐν τῷ μύλωνι*] *μύλων Mühlenhaus.* Die LA. *ἐν τῷ μύλῳ* heisst: *mit dem Mühlstein*, d. h. mit der Mühle.

V. 42. Daran schliesst sich nun eine Ermahnung zur Wachsamkeit. *οὖν*] *demnach*, weil Tag und Stunde unbekannt sind und die Zukunft unvermuthet eintreten wird (V. 36—41.), was h. nochmals mit den Worten *ὅτι οὐκ οἴδατε* wiederholt wird. — V. 43. *εἰ ᾔδει — ἐγρηγόρησεν ἄν*] der Regel nach: *wenn er wüsste — so hätte er gewacht.* Aber es scheint (besonders nach Luk. 17, 6.), dass der Aor. auch zuweilen für das Imperf. gebraucht wird; also: *so würde er wachen.* — V. 44. *καὶ ὑμεῖς*] *auch ihr*, wie der Hausherr. Vgl. die Parallele Luk. 12, 39 f.

V. 45—51. *Erste Parabel zur Versinnlichung der Ermahnung zur Wachsamkeit* und zwar, wie die Par. Luk. 12, 41 ff. zeigt, mit besonderer Beziehung auf die Apostel. — V. 45. *τίς ἄρα ἐστίν*] h. steht *τίς* ebenso wenig, als 7, 9. 12, 11. für *εἴ τις*, was sich übrigens gar nicht zu *ὁ πιστὸς δοῦλος* reimen würde. Aber die Frage ist h. nicht negativ, sondern problematisch, auffordernd: wer mag doch ein solcher Knecht seyn? oder: möchte doch Jemand ein solcher Knecht seyn! *διδόναι*] bessere LA. *δοῦναι*. — *αὐτοῖς* geht auf *θεραπεία* als Collectivum. *τὴν τροφήν*] Luk. 12, 42. *σιτομέτριον*; es ist ein *οἰκονόμος* gedacht (Luk.), und dieser bezeichnet

die Stellung eines Apostels oder Führers der christl. Gemeinschaft. — V. 47. Er wird ihn nicht bloss über die Sklaven, sondern über sein ganzes Hauswesen setzen. ὁ κακὸς δοῦλος ἐκεῖνος] Es war bisher nur von einem treuen Knechte die Rede, und h. heisst er mit einem Male κακός; viel natürlicher Luk. 12, 45. : ὁ δοῦλος ἐκεῖνος. Desswegen will *Fr.* mit 2 Codd. bei *Wetst.* ἐκεῖνος streichen, aber es bleibt immer das lästige ὁ κακός. Es ist eine Vermischung zweier Fälle in der Rede. Entweder ist der Knecht treu oder böse: h. wird nun der zweite Fall schon vorausgesetzt und ἐκεῖνος darauf bezogen. Man könnte die Rede so berichtigen: ἐὰν δὲ ὁ δοῦλος ἐκεῖνος κακὸς ὢν εἴπῃ; es wäre aber willkürlich. ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ] *Fr.* und *Lachm.* lesen h., V. 49. und öfter αὑτοῦ. Bekanntlich schwankt darüber die Grammatik und die LA., vgl. *Win.* Gr. S. 133. — V. 49. ἄρξηται] Um dem ἄρχεσθαι seine volle Bedeutung zu geben, bemerkt *Fr.*, der Sinn sei: der Herr werde den Knecht schon im Beginnen seines Uebermuthes überraschen; allein das heisst die Worte pressen, vgl. Anm. z. 11, 7. αὑτοῦ] muss nach einem Uebergewichte von Zeugen und nach der Schreibart des Matth. (18, 28. 29. 31. 33.) eingeschoben werden. So muss auch ἐσθίῃ δὲ καὶ πίνῃ anstatt ἐσθίειν δὲ καὶ πίνειν, welches aus Luk. 12, 45. geflossen ist, gelesen werden. — V. 51. διχοτομήσει αὐτόν] die Lebensstrafe des lebendig in Stücke Zerhauens, 1 Sam. 15, 33., oder nach Andern des Zersägens, 2 Sam. 12, 31. (vgl. *Win.* R. WB. Art. *Lebensstrafe*, m. Archäol. §. 166. Note). *Kuin.* u. A. wollen das Wort nur von harter Prügelstrafe verstehen, weil Luk. 12, 47. im Zusammenhange mit unsrer Stelle von letzterer die Rede ist, und nachher die bekannte Formel folgt: ἐκεῖ ἔσται κτλ., die sich nur auf Lebende beziehen kann; allein man muss bei der eigentl. Vorstellung stehen bleiben: Luk. 12, 47. hat eine andere, und die Formel bei Matth. ist eben als Formel nicht genau zu nehmen. καὶ — θήσει] *und wird sein Loos* (= חֵלֶק Pred. 2, 10.) oder ihm sein Loos, *mit den Heuchlern bestimmen*, anweisen; vgl. Apok. 21, 8. τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ. Es heisst aber mehr als jubebit eum versari cum simulatoribus, — amandabit eum in ergastulum (*Kuin.*); es bezeichnet die den Heuchlern gebührende Strafe, die vorher angegeben ist. *Fr.* glaubt, dass der Begriff *Heuchler* sich nicht auf die Vergleichung, sondern auf das Verglichene, den unwürden Jünger J., beziehe: Luk. 12, 46. hat das passendere ἀπίστων; allein ein untreuer Knecht kann auch wohl Heuchler heissen.

Zweite Parabel XXV, 1 — 13. von den zehen Jungfrauen, dem Matth. allein üblich: sie bezieht sich auf alle Christen. Es wird dabei die Sitte eines feierlichen nächtlichen Brautzuges vorausgesetzt. In der biblischen Geschichte kommt 1 Makk. 9, 37. ein solcher Zug bei Tage vor. Aber bekannt ist, dass bei den Griechen und Römern die Heimführung der Braut bei Nacht geschah, daher so viel von der hochzeitlichen Fackel die Rede ist, vgl. *Wetst.* Von derselben Sitte in Palästina zeugt *R. Salomo* ad Chelim II, 8. bei *Wetst.* und *Lightf.* Gewöhnlich wurde die Braut vom Bräutigam und seinen Freunden heimgeführt (domum ducere); h. aber holen die Brautjungfern (vgl.

Ps. 45, 15. *Grot.*) denselben ein, und die Hochzeit scheint im Hause der Braut Statt zu finden, wie Richt. 14, 10. — V. 1. ὁμοιωθήσεται] vgl. 13, 24. δέκα παρθένοις] Die Zahl scheint die übliche gewesen zu seyn: *R. Salomo* (a. a. O.) spricht von zehen Lampen. ἐξέρχεσθαι εἰς ἀπάντησιν (AG. 28, 15.) = צֵאת לִקְרַאת (Richt. 11, 34.). Der Zusatz καὶ τῆς νύμφης nach τοῦ νυμφίου ist unächt. Vgl. *Griesb.* Comment. crit. V. 5. 6. 10. ist bloss vom Bräutigam die Rede. — V. 2. Der Artikel αἱ vor πέντε ist störend und nicht genug bezeugt. — V. 3. αἵτινες μωραί] Diese LA. hat den Abschreibern Anstoss gegeben, daher das Schwanken der Handschrr. Matth. setzte zu dem αἵτινες, welches zweideutig gewesen wäre, zur Bestimmung μωραί hinzu. ἑαυτῶν] l. αὑτῶν oder αὐτῶν. — V. 5. Warum der Bräutigam zögert? In der Sitte lag es nicht, es wird ein ausserordentlicher Fall angenommen. — V. 6. Die Auslassung von ἔρχεται ist alt, und der Sinn fordert es nicht nothwendig, wie *Fr.* behauptet. — V. 7. κοσμεῖν] *rüsten* = עָרַךְ Ezech. 23, 41. — V. 9. μήποτε] Ausdruck der Besorgniss: *es möchte*. Man kann φοβούμεθα suppliren, aber dem Sprachgebrauche nach ist die Partikel unabhängig, und hat sogar die Bedeutung *vielleicht* Joh. 7, 26. Statt οὐκ lesen sehr viele Zeugen οὐ μή, und man muss es wohl in den Text aufnehmen. *Fr.* verwirft es, weil der Conjunct. ἀρκέσῃ von μήποτε abhängig sei, οὐ μή mithin nichts regiere. Aber jenes ist nicht nothwendig, denn μήποτε in der angegebenen Bedeutung wird auch mit dem Indicat. construirt. So sträubt sich *Fr.* auch vergebens gegen die viel bezeugte Auslassung des δέ vor μᾶλλον, weil es sonst gew. dabei stehe (10, 6. 28.); allein dieser Umstand (ohnehin keine Regel) spricht eher für die Richtigkeit der Auslassung. — V. 10. ἦλθεν] advenerat (*Fr.*); warum nicht: *kam?* εἰς τοὺς γάμους] *zur Hochzeit*, zum Hochzeitmahle. — V. 12. οὐκ οἶδα ὑμᾶς] *ich kenne euch nicht*, ihr gehört nicht zu den Brautjungfern, vgl. 7, 23. — V. 13. γρηγορεῖτε οὖν] Die klugen Jungfrauen sind ein Bild der Wachsamkeit. Das Oel, das sie im Vorrath bei sich haben, ist nicht (nach einer üblichen erbaulichen Erklärung) geradezu der heil. Geist, etwa weil Salbung = Begeisterung. Es bezeichnet die innere Nachhaltigkeit der Wachsamkeit und in sofern die innere geistige Kraft. Die thörichten Jungfrauen sind nicht ganz ohne Wachsamkeit, weil sie ja dem Bräutigam entgegen gehen, aber sie ist bei ihnen nur oberflächlich. — Die Worte: ἐν ᾗ ὁ υἱός κτλ. sind enschieden unächt.

Dritte Parabel XXV, 14—30. von den anvertrauten Pfunden, wieder auf die Apostel insbesondere bezüglich, wovon eine Parallele bei Luk. 19, 12 ff. — Die Einerleiheit beider Parabeln lässt sich nur behaupten (*Calv. Olsh.*), wenn man die Verschiedenheit als unwesentlich ansieht und eine Abänderung durch Matth. „zum Behufe seiner Gleichnisssammlung" annimmt. Erkennt man aber die bedeutende Verschiedenheit an, und zugleich, dass die Darstellung bei Matth. einfacher, die bei Luk. zusammengesetzter ist, so genügt ebenso wenig die Annahme, dass J., trotz der entgegengesetzten Zeitordnung der Evangg., die Parabel in der Darstellung bei Matth. früher, und in der bei Luk. später (*Schleiermach.*), als die, dass er

sie, nachdem er sie wenige Tage vorher in Jericho erzählt, jetzt in abgeänderter und zwar einfacherer Gestalt wiederholt habe (*Kern*): das wahrscheinlichste wird seyn, in beiden Gestalten der Parabel zwei verwandte Gebilde der evangelischen Ueberlieferung anzuerkennen. — Die Parabel fordert nicht bloss zur Wachsamkeit auf, sondern zur treuen Benutzung der Zeit und der verliehenen Gaben und, in näherer Anwendung auf die Apostel, zum Fleisse und Eifer in der Wirksamkeit für das Reich Gottes, unter der Hinweisung auf die strenge Rechenschaft, welche der Messias fordern werde. In dieser Beziehung schlägt sie in die Idee des Gerichts ein, wie die vorigen auch; allein es ist darin nicht im Ganzen, sondern nur in gewissen Beziehungen vom Gerichte die Rede. — V. 14. *ὥσπερ γάρ*] Nach der gewöhnl. Ansicht Anakoluth: der Nachsatz mit *οὕτως* blieb weg, weil die Geschichtserzählung alle Aufmerksamkeit auf sich zog (*Fr.*). Allein gleich Anfangs ist die Form der Rede von der Art, dass kein *οὕτως* zu erwarten steht. Richtiger nimmt man daher die Form einer eingliedrigen Vergleichung an, und übersetzt *ὥσπερ γάρ* durch: *denn* [*es ist*] *sowie*, oder: *gleichwie nämlich*, vgl. Anm. z. Röm. 5, 12. — V. 15. *κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν*] *gemäss seinem Vermögen* oder seiner Fähigkeit, näml. Geschäfte zu treiben: dadurch nähert sich die Parabel sehr der eigentl. Idee von den Geistesgaben. *καὶ ἀπεδήμησεν εὐθέως*] Cod. B. It. ziehen *εὐθέως* zum Folg. And. Zeugen lesen *εὐθέως δὲ πορευθείς*, denen *Fr.* folgt, weil *εὐθ.* bei *ἀπεδ.* unpassend, hingegen bei *πορευθ.* sehr passend sei. Vgl. aber Anm. z. 3, 16. — V. 16. *ἐποίησεν*] *und machte*, erwarb. Der Gebrauch dieses Wortes ist so eigenthümlich (vgl. Luk. 19, 18.), dass die LA. *ἐκέρδησεν* als Correctur nach V. 17. 20. 22. erscheint; und doch hat sie ein grosses Gewicht von Zeugen für sich. — V. 17. *καὶ αὐτός*] ist ein sehr angemessener Pleonasmus, wogegen nichts einzuwenden wäre, wenn nicht die wichtigsten und ältesten Zeugen diese Worte wegliessen. — V. 18. *ἀπέκρυψε*] Alte LA. *ἔκρυψε*, vgl. V. 25. — V. 19. *συναίρει μετ᾽ αὐτῶν λόγον*] Nach 18, 23. und dem alten *Lachm.* T. schrieb Matth. wahrsch. *λόγον μετ᾽ αὐτῶν*. — V. 20. *ἐπ᾽ αὐτοῖς*] *zu denselben*, vgl. Luk. 16, 26. Viele alte Zeugen lassen es h. und V. 22. aus, andere lesen *ἐπεκέρδησα*, andere *ἐ· αὐτοῖς*. — V. 21. *δέ* ist mit den meisten und besten Zeugen zu streichen, kann auch wohl entbehrt werden, vgl. V. 23. *ἐπὶ ὀλίγα*] verbindet man gew. mit *πιστός*, wie Luk. 19, 17. *ἐν ἐλαχίστῳ*, und mit Recht; *Fr.* dagegen mit dem ganzen Satze: *ἦς πιστός*, was aber doch auf dasselbe hinauskommt. *ἐπί* soll nach ihm heissen *in Ansehung;* allein es hat sowohl mit dem Accus. (Hebr. 2, 7.) als mit dem Genit. die Bedeutung *über* (Aufsicht, Gewalt über); es entsprechen also einander beide *ἐπί*, und der Wechsel der Casus kann h. nichts bedeuten. *Treu seyn über* (in der Aufsicht darüber) und *treu seyn in etwas* (im damit zu thun haben) bei Luk. sind ähnliche Redensarten. *εἰς τὴν χαράν*] Dieses erklären *Kuin.* u. A. nach LXX Esth. 9, 17., wo *χαρά* = מִשְׁתֶּה, vom *Gastmahle*; besser vielleicht vom Freudenfeste, das der Herr bei seiner Rückkehr feierte; *Fr.* nach *Chrysost.* von der messianischen Seligkeit, so dass die Parabel

in die Sache hinübergriffe; allein χαρά kommt sonst nicht so vor, ausser in den Actis Thomae §. 7. 53. — V. 24. ἔγνων σε ὅτι] Man nennt diess Attraction, vgl. *Win.* S. 433.; allein der Sinn: ich kenne dich (in Beziehung darauf) dass du bist u. s. w.; und: ich weiss, dass du bist u. s. w. ist nicht ganz gleich. θερίζων — διεσκόρπισας] bildliche Rede vom Ackerbau hergenommen: *du pflegst zu ernten*, willst ernten, *wo*, *woher* (auf dem Acker, wo, von dem A., wo) *du nicht gesäet* (διασκορπίζειν = σπείρειν, wie Jes. 28, 25. LXX Cod. March.; gew. nimmt man es für wurfeln = זָרָה, was aber die LXX nie so übersetzen); Sinn: du willst mehr einnehmen als du Recht zu fordern hast; bist unbillig. — V. 25. καί] *und daher*, Folge der Kenntniss. φοβηθείς] Seine Furcht war die, er möchte das Talent im Handel verlieren. — V. 26 f. Der Herr straft den Knecht mit seinen eigenen Worten. Die gefürchtete Strenge hätte ihn eben bewegen sollen, das Talent durch Handel zu vermehren. ὀκνηρέ] Seine Bedenklichkeit hatte ihren Grund in Trägheit, in Mangel an Muth und Thatkraft. *Fr.* setzt nach διεσκόρπισα ein Fragzeichen, womit die Sache theils in Zweifel gezogen, theils als Zugeständniss gefasst wird: „du wusstest, dass u. s. w.?" οὖν bezieht sich dann auf das Zugeständniss. Indess ist die Rede einfacher ohne Frage; der Herr argumentirt aus der Meinung des Knechtes, die er allenfalls im Tone der Stimme ironisch behandelt. βαλεῖν] *niederlegen* (Joh. 12, 6.), wobei nur der Dativ unbequem ist; And. projiciendo numerare; am bequemsten *Kuin.* = διδόναι Luk. 19, 23. τοῖς τραπεζίταις] *den Wechslern* von τράπεζα Wechseltisch, abacus. — V. 28. οὖν] *also*, weil er desselben unwürdig ist. — V. 29. τῷ ἔχοντι παντί] = ὅστις ἔχει, 13, 12. (welche Stelle überhaupt parallel ist). ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ ἔχοντος] ABC u. a. Codd. τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος, was *Fr.* billigt; der Genit. soll entweder absolut oder von ἀρθήσεται regiert seyn, welches beides mir unpassend zu seyn scheint. Das erste ἀπό ist freilich überflüssig; allein Matth. liebt diesen Pleonasmus (8, 1.) und die andere LA. scheint mir Correctur zu seyn, welche indess eine grössere Härte in der Construction mit sich führt. ἐκβάλετε] mehr bezeugte LA., als ἐκβάλλετε. Zu dem Uebrigen vgl. 8, 12.

V. 31 — 46. Dem Matth. allein eigen: *Vom messianischen Gerichte*, anschliessend an 24, 30 f., wo von der Ankunft des Messias die Rede war: dazwischen sind bisher die Reden von den Zeichen dieser Ankunft und die Ermahnung sich bereit zu halten, getreten. Eine Parabel oder „Vergleichung" (*Olsh.*) ist diese Schilderung des Gerichtes nicht, obgleich sie bildliche Vorstellungen enthält. — V. 31. ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ κτλ.] ist aus 24, 30 f. zu erklären. ἅγιοι] ist nach vielen Zeugen wegzulassen. καθίσει] vgl. 19, 28. — V. 32. καὶ συναχθήσεται] vgl. 24, 31. und die Anm. daz. Die LA. συναχθήσονται ist vorzuziehen, weil der Evang. unter πάντα τὰ ἔθνη, wie das Pron. αὐτούς zeigt, die Menschen gedacht hat; die gewöhnl. LA. scheint eine falsche grammatische Correctur zu seyn (*Fr.*). πάντα τὰ ἔθνη] Es fragt sich, welche darunter zu verstehen und mithin das Object des Gerichts seien, ob die *Christen* (*Lactant. Eu-*

thym. Grot. u. A.), oder die *Nichtchristen* (*Keil* in d. Analekt. I, 177. Opusc. I, 136 sqq. *Olsh.*), oder alle Menschen ohne Unterschied des Glaubens (*Paul. Kuin. Fr. Fleck* de regn. div. p. 420.)? Während die erste Meinung keiner Widerlegung bedarf, hat die zweite vielen Schein für sich, besonders nach *Olsh.'s* Vertheidigung. *Keil's* Gründe sind: 1) der h. Statt findende Massstab des richterlichen Urtheils, welcher nicht im wahren Glauben (wie Joh. 7, 22 f.), nicht in Sittlichkeit überhaupt (vgl. 12, 36 f. 13, 41. 49.), sondern in Menschenliebe besteht, und zwar 2) gegen die Christen, welche als Brüder J. den übrigen Menschen entgegengesetzt werden V. 40. Es ist 3) h. dasselbe gesagt, was 10, 40—42. *Olsh.* findet in den vorigen Parabeln das Gericht derer, die zu Christo in einem besondern Verhältnisse stehen und sich ihres Verhältnisses bewusst seien; wogegen h. sowohl die Gerechten als Ungerechten in völliger Bewusstlosigkeit seien (V. 37. 44.). Dort sei die Sichtung derer, die zu Christi irdischer Gemeinde gehören, von den nicht dazu gehörigen (Apok. 20, 4.), h. das letzte allgemeine Weltgericht (Apok. 20, 10.) dargestellt. Der sehr scheinbare Hauptgrund aber ist der, dass, da sonst allein der Glaube zur Gerechtigkeit führe, h. die Menschenliebe rechtfertige, was nur von denen zu gelten scheine, welche den Glauben an Christum nicht kennen gelernt haben, bei denen es denn auf den in der Liebe bewiesenen unbewussten Glauben ankomme. Man kann hinzufügen, dass Matth. 24, 31. mit der „Sammlung der Auserwählten J." eben jene Sichtung der Gläubigen zugleich mit der Errichtung des irdischen Reiches Christi gemeint seyn möge, worauf sich die vorigen Parabeln beziehen würden, während h. erst vom allgemeinen Weltgerichte gehandelt würde, so dass Matth. ganz mit der Apok. (Cap. 20, 1—6. = Matth. 24, 31., Cap. 20, 11—15. = Matth. 25, 31 ff.) in Einklang und somit Chiliast wäre. Für den Chiliasmus des Ap. Paulus spräche ebenfalls die in 1 Cor. 15, 23. 1 Thess. 4, 16. angedeutete Idee der *ersten* Auferstehung, die Vorstellung, dass die Christen die Welt richten werden (1 Cor. 6, 2. vgl. Apok. 20, 4. 6.), und die, dass Christi Reich ein Ende haben wird (1 Cor. 15, 24.). Ebenfalls bestätigend schlösse sich die johanneische Idee an, dass die Gläubigen nicht gerichtet werden (Joh. 3, 18.). Allein für die letzte und gewöhnl. Erklärung entscheidet der Umstand, dass sich sonst bei Matth. (13, 37—43. 49 f. 16, 27.) die deutliche Idee eines am Ende der Welt über Christen und Nichtchristen zu haltenden Gerichts findet. In der erstern Stelle V. 43. kommen, wie h., *Gerechte* vor, und es sind Christen. Die Gerechten in unsrer Stelle V. 37., welche vom Vater gesegnet und für das Reich Gottes bestimmt sind, können auch unmöglich bloss Nichtchristen seyn. Dieses Reich ist eben das Reich Christi, und Matth. scheint keinen Unterschied zu machen zwischen dem tausendjährigen und ewigen Reiche Christi, mithin kein Chiliast zu seyn. Der Massstab dieses richterlichen Urtheils ist in allen jenen Stellen, wie h., nicht der Glaube, sondern die Werke. Auch Paulus lehrt ein Gericht über die Christen, wobei nicht der Glaube, sondern die Werke entscheiden (2 Cor. 5, 10.), welches wohl nicht verschieden ist von dem allgemeinen Ge-

richte (2 Thess. 1, 5 ff. Röm. 2, 5 ff.). Diese Lehre, dass nach den Werken gerichtet wird, widerspricht nicht der der Rechtfertigung durch den Glauben, welche nur der stolzen Selbstbeurtheilung entgegengesetzt ist, aber nicht den allgemeinen Grundsatz der Zurechnung aufhebt. Die *ἀδελφοί* V. 40. sind nicht Christen, sondern Menschen; denn alle Menschen sind J., des Menschensohnes, Brüder (Hebr. 2, 11. 17.) und von ihm geliebt: sie heissen *ἐλάχιστοι* in Beziehung auf ihren verachteten Stand als Hilflose, Arme. Dass aber die Menschenliebe der Massstab des Urtheils ist, darf nicht auffallen, da ja die Liebe das Merkmal der Jünger J. ist (Joh. 13, 35.); man muss aber auch zu dieser Menschenliebe die ganze *δικαιοσύνη* (vgl. *δίκαιος* V. 37.) hinzudenken, was ebenfalls nöthig ist, wenn man das Gericht auf die Nichtchristen beschränkt, weil selbst für diese der Massstab der Barmherzigkeit gegen die Christen zu eng seyn würde. Was aber das Verhältniss dieses Stückes zu den vorigen Parabeln betrifft, so ist schon bemerkt, dass dieselben die Idee des Gerichts bloss berühren, nicht aber umfassend behandeln: wir geben *Olsh.* zu, dass mit *δέ* V. 34. etwas Neues eingeführt werde, aber nur etwas Neues der Vollständigkeit und entscheidenden Wichtigkeit nach. *καὶ ἀφοριεῖ αὐτούς*] das Scheiden ist schon ein Richten, *κρίνειν*. Das Bild der Schafe und Böcke kann mit Anspielung an Ezech. 34, 17. (wo es indess anders ist) gewählt seyn, ist aber aus der Natur entlehnt: die Böcke (Widder) sind den Hirten weniger werth, auch wilder und schwerer zu führen. — V. 33. Die rechte Seite ist die des Vorzugs und Glückes; die linke die des Gegentheils. — V. 34. *ὁ βασιλεύς*] So heisst Christus, weil er nun sein Reich errichtet. Es ist nicht bloss ein Gleichniss (*Olsh.*). *οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου*] = בְּרוּכֵי אָבִי, Genit. der Abhängigkeit, *Win.* S. 163. *τὴν ἡτοιμασμένην κτλ.*] Idee der Prädestination (Röm. 8, 28.). — V. 35. *συνηγάγετε*] Die Bedeutung des Wortes *aufnehmen* = אָסַף 5 Mos. 22, 2. Jos. 20, 4. bestreitet *Fr.* und erklärt es durch convocare = cum aliis ad coenam vocare; aber durch ein Missverständniss; es wird dabei immer an ein Vereinigen des Einzelnen oder Verlornen zu Andern gedacht. — V. 36. Der *Lachm.* T. l. *ἤλθατε*. Vgl. *Win.* S. 67.

V. 37—39. ist die Sprache der Bescheidenheit, nach *Olsh.* einer unbewussten, und also nicht christlichen. Aber er hat übersehen, dass diess zur Darstellung nothwendig ist, um die folgende Erklärung J. herbeizuführen. — V. 40. *ἐφ᾽ ὅσον*] in quantum. — V. 41. *οἱ κατηραμένοι*] verflucht sind sie von Gott, wie jene von Gott gesegnet; aber gleichsam aus Scheu vor der Härte des Gedankens ist *τοῦ πατρός μου* nicht hinzugesetzt; so wenig als bei *τὸ ἡτοιμασμένον* jenes *ἀπὸ κατ. κόσμ.* steht, oder die LA. *ὃ ἡτοίμασεν ὁ πατήρ μου* richtig ist. Das Böse und dessen Strafe *hat* in Gott und seinem ewigen Rathschlusse keinen Grund. *τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον*] Diese Worte begünstigen sehr die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafe. Allein zu bemerken ist doch, dass der Ausdruck *Feuer* (so wie V. 46. *Züchtigung*, *Strafe*) bildlich, das *αἰώνιον* nicht metaphysisch streng zu nehmen, und der Begriff des Ewigen mit dem des Bösen und seiner Strafe unverträglich, und der Endzweck der

warnenden Darstellung nicht ist, einen Aufschluss über das ewige Wesen der Dinge zu geben, sondern das entscheidende Ergebniss des irdischen Lebens in Beziehung auf das ewige, den hochwichtigen Einfluss des erstern auf das letztere zu bezeichnen. — V. 44. *καὶ οὐ διηκ.*] nicht: *ohne dass wir dir Hülfe geleistet haben*, als behaupteten sie es gethan zu haben; sondern mit Wiederholung des *πότε*: *und wenn* (wie du behauptest) *haben wir nicht* u. s. w.? Das *διακονεῖν* umfasst alle die vorher specificirten Hülfsleistungen. — V. 46. Die Begriffe: ewige Strafe und ewiges Leben sind nicht streng einander entgegengesetzt. *ζωή* ist nicht etwa bloss *Seligkeit*, sondern *Leben* im tiefsten Sinne des Wortes; und eigentl. müsste demselben *Vernichtung* entsprechen. Schon wegen dieses mangelnden reinen Gegensatzes ist der Gedanke der Ewigkeit der Höllenstrafe ohne rechte Haltung.

Fünfter Theil.

Cap. 26. 27.

Jesu Leiden und Sterben.

Vgl. *Bynaeus* de morte J. C. ll. tres. Amst. 1691—98. 3 Voll. 4. — J. V. *Henneberg* Comment. über d. Geschichte d. Leiden u. d. Todes J. Leipz. 1822. *Dessen* Comment. über d. Gesch. d. Begräbnisses, d. Auferst. u. Himmelf. J. Leipz. 1826. — *J. D. Michaelis* Erkl. d. Begräbniss- u. Aufersteh.-Gesch. Christi. Halle 1783. Anhang: Das 5. Fragment d. wolfenbüttel. Fragment. mit Anmerkungen. 1785.

In diesen Capiteln und in Cap. 28., dem Auferstehungsberichte, ist ein engerer, fliessenderer Zusammenhang, als in den bisherigen, wo einzelne Thaten und Reden J. an einander gereiht waren. Dagegen ist der Parallelismus der Synoptiker etwas freier; am meisten im Auferstehungsberichte.

XXVI, 1—5. *Jesus kündigt sein Leiden an, und die Synedristen rathschlagen wider ihn.* V. 1. vgl. die ähnlichen Uebergänge 11, 1. 13, 53. 19, 1. Das πάντας nach einigen, besonders jüngern Zeugen mit *Mill* und *Fr.* auszuschliessen, ist bedenklich: man liess es wohl weg, weil es in keiner der Parallelen vorkommt. Da der Evang. an Cap. 24. 25. denkt, und diess viele Reden sind, mehr, als Cap. 10. 13. 18.: so schrieb er es wahrscheinlich. — V. 2. μετὰ δύο ἡμέρας] unbestimmte Zeitangabe, weil man nicht weiss, ob J. den Tag, wo er es sagte, mitrechnete, oder nicht; doch ist wahrsch., dass er es am Dienstag sagte, von welchem bis zum Donnerstag, wo das Passah einfiel, noch 2 Tage waren. γίνεται] das Bevorstehende als gewiss und schon gegenwärtig gedacht (3, 10.). καὶ ὁ υἱός κτλ.] ist nicht von οἴδατε abhängig: καί bezeichnet eine Folge: *und dann* (4, 19.). Vgl. die ähnlichen Vorhersagungen 16, 21. 17, 22. — V. 3. τότε] wahrsch. an demselben Tage, wo J. jenes sagte. καὶ οἱ γραμμ.] nach vielen guten Zeugen unächt, wahrsch. aus Luk. und Mark. herübergenommen. τοῦ λεγομένου Καϊάφα] Weil dieser von Valerius Gratus ernannte, während der Procuratur des Pontius P. amtirende, vom Proconsul Vitellius abgesetzte Hohepriester eigentl. *Joseph* hiess und den Beinamen *Kaiaphas* hatte (*Joseph.* Antt. 18, 2, 2. 4, 3.): so soll nach *Fr.* λεγόμενος s. v. a. ἐπικαλούμενος seyn; aber λεγόμενος heisst, wenn nicht ein anderer Name dabei steht, einfach: *genannt*, s. Anm. z. 2, 23. Wahrsch. war dem Matth. nur dieser Name bekannt. Καϊάφας wahrsch. =

כְּפִיפָא curvatio, depressio. — V. 5. *μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ*] Es ist vergeblich diese Aposiopesis zu ergänzen (etwa mit *τοῦτο γενέσθω*), da sie sich von selbst verständlich macht. *ἑορτή* ist das ganze siebentägige Passahfest mit zwei Sabbathen: dass man am Feste Hinrichtungen vornahm, wird mit Recht bezweifelt (Archäol. §. 218.; nur *Sanhedr.* X, 4., die Meinung eines Rabbinen, spricht dafür, und weiter hat auch *Bauer*, Tübing. Zeitschrift 1832. I, 90 f. nichts dafür angeführt, was bewiesen wäre; denn AG. 12, 4. zeugt dagegen); allein gefangen konnte man nehmen (AG. 12, 3. Joh. 7, 44.). Durch das Anerbieten des Judas haben die Synedristen sich bewegen lassen, es doch am Feste zu thun.

V. 6—13. *Salbung J. in Bethanien.* Nur Mark. ist h. parallel, während Luk. viel früher Cap. 7, 36 f. eine Salbung erzählt. Joh. 12, 1—8. gibt einen von diesem etwas abweichenden Bericht; dass er einen ganz andern Vorfall erzähle (*Orig. Lightf. Wolf* u. A.) nimmt jetzt Niemand mehr an. Die Hauptabweichungen sind: 1) Nach Joh. war die Salbung 6 Tage vor dem Passah, nach Matth. und Mark. 2 Tage vorher (V. 2.); denn dass Matth. nicht der Zeitordnung folge, sondern diesen Bericht nur nachhole, um den Entschluss des Judas zum Verrathe durch die zurechtweisende Rede J. V. 10 f., die ihn beleidigt habe, zu motiviren (*Kuin.*), ist ohne allen Grund, da Judas bei Matth. gar nicht in dieser Geschichte auftritt. 2) Nach Matth. und Mark. war das Gastmahl im Hause Simons, des Auss.; Joh. unbestimmt: „sie gaben (*ἐποίησαν*) ihm ein Gastmahl", was man am natürlichsten von den Schwestern des Lazarus versteht, zumal da Martha aufwartet (was Sache der Wirthin ist, Luk. 10, 40.), und Lazarus mit zu Tische liegt (*εἷς ἦν τῶν ἀνακειμένων*). Indess wäre es möglich, dass Simon der Mann der Martha oder ein Verwandter der Familie war, und Matth. richtig berichtete, wenn er nur nicht so sehr in Unwissenheit über die Person der Maria wäre. 3) Nach Matth. und Mark. wurde J. am Haupte, nach Joh. an den Füssen gesalbt. (*Schneckenb.* neuesten Vereinigungsversuch fertigt *Strauss* I, 716. gebührend ab.) 4) Bei den Synopt. äussern sich missbilligend die Jünger, bei Joh. Judas Ischariot. — Mehr Schwierigkeit hat die Frage, wie sich der Bericht des Luk. zu dem der beiden Synopt. und des Joh. verhält. Für die Identität auch dieses Vorfalles sind *Schleiermach.* und *Strauss.* — V. 7. *γυνή*] Maria (nach Joh. V. 3.), welche gleich Anfangs (Luk. 10, 39.) J. ihre ganze Seele hingegeben, beweist ihm h. ihre Verehrung auf eine etwas verschwenderische (V. 8.) Weise: das Salben und Waschen der Füsse war bei Gastmählern gewöhnlich, Luk. 7, 38. *Aristoph.* Vesp. v. 605. bei *Thol.* zum Joh. *ἀλάβαστρον — βαρυτίμου*] bestimmter Joh. V. 3.: *λαβοῦσα λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου*, woher vielleicht Mark. 14, 3. sein *νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς* genommen hat. *καὶ κατέχ. ἐπὶ τ. κεφαλὴν αὐτ.*] Joh.: *sie salbete seine Füsse;* und ein ganzes Pfund Salbe (so viel hatte sie nach Joh.) mit einem Male auf das Haupt zu schütten, wäre unschicklich gewesen; wahrsch. konnte Maria sich eher den Füssen, als dem Haupte nähern. *αὐτοῦ ἀνακειμένου*] nicht Genit. abs. (*Fr.*), sondern von *κεφαλήν* regiert. —

V. 8. οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ] αὐτοῦ lassen BDL. It. Vulg. u. a. Zeugen weg. Nach Joh. V. 4. war es Jud. Ischar. ἀπώλεια] *Verlust*, Verderbniss, *unnütze Verschwendung*. — V. 9. τοῦτο] sc. μύρον, was der gewöhnl. T. als Glossema beifügt. πολλοῦ] Joh. und (nach ihm?) Mark. bestimmter: *um* (mehr als) *dreihundert Denare* (1 Denar = 24 Kr.) = 120 fl. δοθῆναι] Subject ist τοῦτο, indem das zu Verkaufende h. unvermerkt als der Erlös gedacht wird. Ebenso bei Mark. und Joh., obgleich bei ihnen das bestimmtere μύρον steht. τοῖς πτ.] Die Setzung oder Weglassung des Artikels lässt sich durch keinen innern Grund als nothwendig erweisen. Dass derselbe V. 11. steht, beweist nichts; denn Joh. 12, 5 f. fehlt, und V. 8. steht er. Ebenso wenig ist es nothwendig, dass, weil Matth. 19, 21. πτωχοῖς schrieb, er es auch h. habe thun müssen; aber äussere Gründe sind für τοῖς vorhanden. Vgl. Anm. z. 19, 21. Diese Bemerkung, wenn auch ehrlich gemeint, ging aus der engherzigen Lebensansicht hervor, dass das, was nicht einen Nutzen stiftet, d. h. das Wohlsein befördert oder den Besitzstand erhöht, verschwendet sei; Joh. V. 6. schreibt dem Judas einen eigennützigen Beweggrund zu. — V. 10. τί κόπους — γυναικί] vgl. Luk. 11, 7. 18, 5. Hier ist κόπους s. v. a. *Verdruss*, franz. peine. Joh. ἄφες αὐτήν. — ἔργον καλόν] J. gibt der Handlung das Gepräge der Schönheit, insofern sie aus schöner Gesinnung hervorgegangen. Es ist Schade, dass diese Rede nicht das Zeugniss des Joh. für sich hat. — V. 11. γάρ setzt den Gedanken voraus: und gegen mich einen solchen Beweis von Verehrung zu geben, ist wohl an seiner Stelle; *denn* u. s. w. Die Liebe zu den Armen darf wohl in diesem Augenblicke der Liebe zu J. weichen, da jene zu beweisen beständig Gelegenheit vorhanden ist. Ob die gewöhnl. LA. oder die andere τοὺς πτ. γ. πάντοτε vorzuziehen sei? *Fr.* hält die gewöhnl. für eine Correctur, wegen der Stellung des γάρ nach dem zweiten Worte; allein dann hätte man τοὺς γὰρ πτ. schreiben können (vgl. 6, 34. 11, 30. 14, 3. 15, 4. 19, 14.). Eher könnte man vermuthen, dass sie aus Mark. entlehnt sei; doch kann auch die andere aus Joh. 12, 8. herübergenommen seyn: h. können nur Zeugnisse entscheiden. — V. 12. γάρ erklärt, worin das καλὸν ἔργον bestehe. βαλοῦσα — μου] *dass sie — — schüttete* — die Handlung selbst (gleiche Construction 27, 4.). πρὸς τὸ — ἐποίησε] *das that sie* u. s. w. — Absicht und Charakter der Handlung. J. legt dem Weibe diese Absicht unter (sie selbst hatte sie nicht, wie *Storr* fälschlich annimmt), weil ihm eben in seiner gerührten Stimmung der Gedanke an den Tod vorschwebt: es ist der letzte Beweis von Liebe, den sie mir geben kann, will er sagen. Dass er übrigens an die Sitte, die Leichname einzubalsamiren (Joh. 19, 40.) anspiele, ist klar. — V. 13. τὸ εὐαγγ. τοῦτο] vgl. 24, 14. So wenig dieses Pron. von J. herrührt, ebenso wenig vielleicht die ganze Rede, die wenigstens vom Zeugnisse des Joh. verlassen ist.

V. 14—16. *Verrath des Judas Ischariot.* V. 14. τότε] *Alsdann*, hierauf: noch an demselben Tage? Es ist diess nicht schlechterdings nothwendig anzunehmen: der Evang. will es vielleicht nicht so genau bestimmen. Die Vermuthung (*Kuin. Fr.*): die doch immer

milde Rede J. V. 10 f. habe den Judas beleidigt und zu dem Schritte veranlasst, ist unwahrscheinlich. Nach Joh. 13, 27—30. fasst Judas erst während der letzten Mahlzeit den Entschluss des Verrathes und scheint erst spät in der letzten Nacht mit den Synedristen in Unterhandlung zu treten. — V. 15. κἀγώ] *so will ich*, καί von der Folge wie V. 2. ἔστησαν] *wägten ihm dar*, bezahlten ihm, vgl. שָׁקַל Zach. 11, 12. Esr. 8, 25. 26. 33. LXX. Die Erklärung: constituerunt, *bestimmten*, *versprachen ihm* (*Vulg. Grot. Fr.*), würde nach AG. 17, 31. angehen, wenn μισθόν oder etwas dergleichen dabei stände, aber in der Verbindung mit τριάκοντα ἀργ. ist diese Bedeutung unwahrscheinlich. Die Parallelen des Luk. und Mark. dürfen den Ausleger nicht bestimmen; vielmehr ist die Berücksichtigung der Stelle Zach. 11, 12. entscheidend. τριάκ. ἀργύρια] althebr. Geldbezeichnung nach Zach. 11, 12., welche Stelle der Evang. als prophet. ansah (27, 9.). Wenn der nachexilische Seckel-Stater gemeint ist, so betrug die Summe ungefähr 42 fl.: unstreitig zu wenig, um den Verrath des Judas aus Geldgeiz erklärlich zu finden. Allein die Ueberlieferung, welcher der Evang. folgt, hat die Summe wahrsch. nach der Stelle des Zach. bestimmt. — V. 16. ἵνα — παραδῷ] *um ihn zu überliefern;* ἵνα h. nicht gerade von der Absicht, sondern von der Erreichung derselben; *Fr.* ut eum tradere posset.

V. 17—19. *Vorbereitung des Passahmahles.* Vgl. *Gabler* über d. Anordn. d. letzten Passamahls J. in s. neuest. theol. Journ. II, 5. S. 441 f. — V. 17. τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων] ungenau ist hiermit der 14. Nisan bezeichnet, an welchem schon der Sauerteig weggethan, aber das Ungesäuerte noch nicht gegessen wurde. So zählt *Joseph.* (Antt. II, 15, 1.) acht Tage der ungesäuerten Brode. ἑτοιμάσωμέν σοι] And. LA. ἑτοιμάσομεν, vgl. Anm. z. 13, 28. Sinn: wo sollen wir dir Vorbereitungen treffen? vgl. Mark. 14, 15., wo ἑτοιμ. auch absolute steht. Zu dieser Vorbereitung gehörte das Schlachten des Passahlammes (das jeder Israelit selbst that), die Bereitung der ungesäuerten Brode, das Herbeischaffen der übrigen Erfordernisse der Mahlzeit und die Zurichtung des Speisezimmers. Hier ist wegen des ποῦ das letztere gemeint, woran übrigens die Jünger bei dem gewaltigen Zudrange von Fremden sehr spät denken. φαγεῖν τ. π.] *um das Passah zu essen*, Infin. abhängig von ἑτοιμ. — τὸ πάσχα = פֶּסַח aram. פִּסְחָא transitus, *Verschonung* (2 Mos. 12, 27.), Name des Festes zum Andenken der Verschonung der Israeliten von der ägyptischen Plage, h. die Passahmahlzeit oder das Passahlamm, vgl. אָכַל הַפֶּסַח 2 Chron. 30, 18. — V. 18. ὑπ. εἰς τ. πόλιν] J. sagt diess wahrsch. in Bethanien. πρὸς τὸν δεῖνα *zu demjenigen* (dessen Namen J. nannte, den der Evang. aber aus Unkenntniss oder aus andern Gründen verschweigt). Vgl. 1 Sam. 21, 2. *Aqu. Theodot.* Matth. setzt übrigens voraus, dass der Mann J. kannte, nicht aber, dass er (wie *Gabler* u. A. vermuthen) mit ihm etwas verabredet hatte, sondern er macht gegen ihn seine Autorität geltend, wie 21, 3. Luk. 19, 5. ὁ καιρός μου] *meine Zeit*, nicht: das Passah zu halten, nach der falschen Hypothese, dass J. es früher, als die Juden, gehalten, sondern: *zu sterben.* Wie steht aber der Gedanke des be-

vorstehenden Leidens mit dem Folgenden in Verbindung? Einen Grund zur Feier des Passahmahles enthält er an sich nicht — denn in jedem Falle hätte J. es feiern müssen — sondern nur durch eine besondere Gedanken-Verbindung. Christus wollte (Luk. 22, 15.) und sollte noch vor seinem Leiden das Passah halten; von der Passahmahlzeit sollte er zum Leiden gehen; beides bedingte sich gleichsam, näml. in der Ansicht der Synoptiker, aber nicht des Joh., der von J. Passahfeier nichts weiss. (S. Anm. z. Joh. 13, 1.) Daher gehört die ganze Rede (zumal da dieser Grund in der Botschaft an den Unbekannten, selbst wenn man sich diesen als Schüler und Freund J. denkt, unpassend ist) der Darstellung des Matth. an. Mark. und Luk. geben nach einer wahrsch. spätern Ueberlieferung eine andere, wunderbare, wornach J. durch ein höheres Wissen die Bestellung macht. (*Olsh.* leugnet ganz willkürlich das Wunderbare weg.) Die Aehnlichkeit beider Berichte mit 21, 2 f. leuchtet ein. ποιῶ] nach *Fr.* das Fut. attic. Allein der Gebrauch desselben im N. T. ist ungewiss (*Win.* S. 69.) und es ist als Praes. zu fassen (V. 2.).

V. 20 — 29. *Das Passahmahl.* V. 20. ὀψίας γενομένης] בֵּין הָעַרְבַּיִם, nach den Rabbaniten und *Joseph.* (B. J. VI, 9, 3.), zwischen dem Neigen der Sonne und deren Untergange; nach den Karäern und Samaritanern zwischen dem Untergange der Sonne und der Dämmerung, wurde das Passahlamm geschlachtet (2 Mos. 12, 6.), und, wenn es dunkel war, die Mahlzeit gehalten (*Pesach.* 10, 1.). Der Hergang der Passahmahlzeit war, wenn den Angaben des Talmud *Pesach.* cap. 10. und der rabbinischen Glossatoren und Commentatoren (bei *Lightf.* z. Matth. 26, 26.) zu trauen ist, folgender. Es wurden während derselben wenigstens *vier*, auch *fünf* Becher rothen, gew. mit Wasser gemischten Weines getrunken; und die Ordnung derselben bezeichnet die Ordnung der ganzen Mahlzeit. Nachdem der Hausvater den Lobspruch über den Wein und den Tag gesagt, trank er den *ersten* Becher, und nach ihm die Tischgenossen, worauf er unter einem Lobspruche die Hände wusch. Man trug nun bittere Kräuter auf, die man einstweilen in Essig oder Salzwasser getunkt ass, bis man die Passah-Gerichte, näml. ungesäuertes Brod, חֲרוֹסֶת (eine würzhafte Sauce oder Brei, *Pesach.* II, 8.), das Lamm und Festopfer (חגי גה) auftrug. Dann sprach der Hausvater den Lobspruch über die Kräuter und ass sie in die Charoseth eingetunkt, worin ihm die Tischgenossen folgten. Hierauf wurde der zweite Becher eingeschenkt, und der Vater unterrichtete den Sohn über die Bedeutung des Festes, indem er jedes Stück der Mahlzeit, das Osterlamm, die bittern Kräuter, das ungesäuerte Brod, vorzeigte und erklärte und den ersten Theil des Lobgesangs, Hallel genannt, Ps. 113—114., anstimmte. Nun wurde der *zweite* Becher getrunken. Hierauf nahm der Hausvater 2 Brode, brach eins entzwei und legte es auf das ganz gebliebene, und sprach den Lobspruch über das Brod. Sodann nahm er ein Stück von dem gebrochenen Brode, umwickelte es mit bittern Kräutern, tunkte es ein, sprach den Lobspruch darüber und ass es. Dann der Lobspruch über das Festopfer, wovon er etwas ass; endlich der Lobspruch über das Osterlamm, wovon er ebenfalls etwas ass.

Nun begann die wirkliche Mahlzeit, wobei man das Brod, in den Brei getunkt, das Fleisch vom Festopfer, zuletzt das Osterlamm, und wenn man davon gegessen hatte, nichts weiter ass. Nach dem Essen wusch der Hausvater seine Hände, sagte den Lobspruch für die genossene Speise, segnete und trank den *dritten* Becher; und nachdem der vierte Becher eingeschenkt worden, sang man den andern Theil des Hallel, Ps. 115—118. Zuletzt segnete und trank er den *vierten* Becher, auch wohl noch einen *fünften*, mehr aber nicht. — In diese Ordnung der Passahmahlzeit die Vorgänge der letzten Mahlzeit J. einzureihen, hält schwer wegen der Unbestimmtheit der Berichte. Was Luk. 22, 15—18. erzählt, fällt in den Anfang der Mahlzeit. Der Becher, den J. V. 17. herumreicht, ist der *erste*. Was er nach Luk. V. 18. zu Anfang gesagt haben soll, führt Matth. V. 29. später an. Schwerlich hat er es zwei Mal gesagt (*Olsh.*); auch ist die Stellung bei Matth. gleich nach der Einsetzung des Abendmahls unpassend: Luk. hat also unstreitig Recht. Anders urtheilen *Paul. Kuin.* Aber sie finden in dieser Rede nach ihrer Stellung bei Luk. den falschen Sinn, dass J. auch schon an diesem Abende nichts essen und trinken werde, was allerdings unpassend wäre. οὐκέτι V. 16. schliesst offenbar das gegenwärtige Mahl nicht ein, sondern geht auf die Zukunft: so auch οὐ μὴ πίω V. 18. Was nun die Stellung der Rede über den Verräther und die Einsetzung des sogenannten Abendmahls betrifft, so weichen darin Matth. und Luk. ab: jener hat auf den ersten Anblick die Wahrscheinlichkeit für sich, wenn er die erstere der letzteren vorhergehen lässt; denn wir stellen uns gern vor, dass J. das Bundesmahl der Liebe nicht mit dem Verräther, sondern erst nach dessen Entfernung (Joh. 13, 30.) gefeiert habe; indessen sagt Matth. so wenig, als die andern Synopt., etwas von dieser Entfernung, und die Gegenwart des Judas wird am deutlichsten bei Luk., aber wahrsch. auch bei Matth. vorausgesetzt. Nämlich die erste Handlung, das Brodbrechen, setzt Luk. in den Anfang der Mahlzeit (V. 19.), wie daraus erhellet, dass er sie auf den ersten Becher (V. 17.) folgen lässt, dass er die zweite, die Kelchaustheilung, ausdrücklich an das Ende setzt (V. 20.), und dass es üblich war, dass der Hausvater *vor* der eigentl. Mahlzeit die Bedeutung des Brodes erklärte, es brach, dankte und mit bittern Kräutern ass, worauf sich das Brodbrechen Christi schicklich beziehen lässt. Bei Matth. fällt das Brodbrechen in die Mahlzeit selbst (V. 26. ἐσθιόντων αὐτῶν). Da nun jeder Jude gehalten war, das Passahlamm zu essen, und nicht vor der Mahlzeit weggehen konnte: so muss Judas auch nach Matth. wenigstens bei dieser ersten Handlung gegenwärtig gewesen seyn.

V. 21. καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν] Unbestimmt, aber eher auf das wirkliche Essen, als auf die vorhergehenden Gebräuche des Passahmahls deutend. Auch bei Joh. fällt die Rede während des Essens vor. Matth. und Joh. 13, 21. stimmen in den ersten Worten J. überein; nicht aber im Uebrigen. Die Unwahrscheinlichkeit ist auf Seiten des ersteren, die Wahrscheinlichkeit auf Seiten des zweiten. Das Unwahrscheinlichste, dass J. dem Judas ins Gesicht gesagt haben soll, er sei der Verräther (V. 25.), haben auch Luk. und Mark. nicht. —

V. 22. Nach Joh. 13, 22 f. fragen nicht alle Jünger, sondern Petrus lässt durch Johannes fragen. — Die Frage μήτι erlaubt h. und V. 25. eine bejahende Antwort, vgl. 12, 23. — V. 23. ὁ ἐμβάψας κτλ.] *der* so eben beim Eintunken des Brodes oder Fleisches in den Brei (חֲרוֹסֶת) *die Hand mit mir in die Schüssel getunkt hat.* Diess sagt J. zu Allen und, wie es scheint, laut; bei Joh. 13, 26. sagt J. heimlich zu Johannes: „wem er den Bissen eingetaucht geben werde, der sei es," und gibt dabei dem Judas den Bissen. — V. 24. ὑπάγει] *gehet hin* in den Tod, vgl. הָלַךְ Ps. 39, 14., griech. οἴχεσθαι: Luk. 22, 22. πορεύεται. — καθὼς γέγρ.] bezeichnet die Schicksalsnothwendigkeit nach jüdischer Ansicht; Luk. V. 22. braucht das mehr griechische oder allgemeine κατὰ τὸ ὡρισμένον (vgl. AG. 2, 23.). Dieser Verwünschung ist ähnlich die 18, 6 f. — V. 25. σὺ εἶπας] Bejahungsformel (V. 64.), ähnlich bei Griechen, Römern und Rabbinen (*Wetst.*). — Matth. steht h. wieder mit Joh. in Widerspruch.

V. 26. ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν] nicht: cum coenavissent (*Wetst. Kuin.*), sondern: quum coenarent. Damit lässt uns Matth. über den eigentl. Zeitpunkt ganz im Unklaren; nur so viel ist wahrsch., dass er die Handlung nicht, wie Luk., in den Anfang setzt. Möglich wäre allerdings, dass J. während des eigentlichen Essens, wobei man immer auch Brod genoss, eine solche Austheilung gemacht hätte. τὸν ἄρτον] Der Artikel fehlt im *Lachm.* T., wie bei Mark. Luk. 1 Cor. 11, 23. (obgleich da Einige ihn haben). Die Rede wird durch ihn genauer: *das* Brod, das man beim Passah zu brechen pflegte (mit *Fr.* an das eine der zwei Brode zu denken, das nach dem Ritus gebrochen wurde [s. oben], ist zu kleinlich); vielleicht: *das* Brod, das man beim Abendmahl zu brechen pflegt. εὐλογήσας] Nachdem er den Lobspruch, die בְּרָכָה, gesagt, intransitive, wie V. 27. εὐχαριστήσας. *Billroth* z. 1 Cor. 10, 16. dringt darauf, es auf τὸν ἄρτον zu beziehen (wofür eben diese Stelle und Luk. 9, 16. spricht), und von einer Art von Consecration zu verstehen. Dann müsste auch εὐχαριστήσας V. 27. transitive genommen werden, wie wirklich bei KVV. vorkommt ἄρτος εὐχαρισθείς. — λάβετε, φάγετε] Allerdings ist nicht zu denken, dass J. dieses Brod selbst mit genoss: er ist nur mittheilend, nicht empfangend (*Olsh.*). Das Essen bezeichnet symbolisch ein inneres Empfangen, Aneignen. τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου] In diesen streitigen Worten ist ἐστί (das übrigens im Aram. דְּנָה הוּא גּוּפִי gar nicht vorkam) blosse logische Copula, und kann an sich eben sowohl *ist* (*Luth.*), als *bedeutet* (*Zwingl.*) heissen; allein nach der Sachbezeichnung ist letzteres allein zulässig; denn es ist eine symbolische Rede und Handlung, wie Joh. 20, 22., und vom wirklichen Körper J. konnte wenigstens damals nicht die Rede seyn. εἶναι hat letztere Bedeutung Luk. 12, 1. Hebr. 10, 20. Joh. 14, 6. 15, 1. 5. Vgl. *Schulz* üb. d. Abendm. S. 117 f. τοῦτο geht natürlich auf das dargereichte Brod. Bei σῶμα fehlt das nothwendige τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον des Luk., oder das viell. noch mehr bezeugte des Paulus 1 Cor. 11, 24.: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον, wodurch der Begriff des σῶμα beschränkt, und damit nicht eine *Substanz*, sondern eine *Thatsache*, die Hingebung oder Zerstörung des Leibes im Tode, und, in

Beziehung auf die Essenden und Empfangenden, eine *Wirkung* bezeichnet wird. Auf diese Art liegt der symbolischen Handlung eine Realität zum Grunde, näml. die anzueignende Wirkung des Todes J.; es ist nicht bloss eine Dar- und Vorstellung, und in der spätern Wiederholung eine Erinnerung beabsichtigt. *ἀνάμνησις* bei Luk. 22, 19. und 1 Cor. 11, 24. ist nicht bloss gedächtnissmässige Erinnerung, so wenig als Hebr. 10, 3. Was die Glaubwürdigkeit des Zusatzes *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* betrifft, so ist weder Paul. noch Luk. unmittelbarer Zeuge (das *ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τ. κυρίου* 1 Cor. 11, 23. sagt diess nicht, wie *Olsh.* fälschlich behauptet, vgl. *Billroth* z. d. St.); es ist aber damit bewiesen, dass die Ansicht der ersten, wenigstens der paulinischen Kirche für die Wiederholung des Ritus war. — V. 27. Nach Luk. V. 20. und 1 Cor. 11, 25. war dieser Becher der *dritte*, der *nach* dem Essen getrunken wurde; Matth. bestimmt nichts, und nothwendig ist es nicht zu denken, dass beide Handlungen unmittelbar auf einander folgten. Die Weglassung des Artikels vor *ποτήριον* ist durch BZ u. a. Codd. nicht genug bezeugt. — V. 28. *τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἷμά μου*] Noch deutlicher, als *Leib*, bezeichnet *Blut* mit der h. nicht fehlenden Bestimmung: *τὸ περὶ πολλῶν* (Luk. *ὑπὲρ ὑμῶν*) *ἐκχυνόμενον*, den Tod J., eine Thatsache, nicht eine Substanz. *Blut* ist freilich nur ein Theil des Leibes, aber derjenige, durch welchen das Leben vorzüglich, und zumal nach der Ansicht der Juden (1 Mos. 9, 4.), bedingt ist: daher konnte wohl *αἷμα*, nicht aber (zumal da, wo der Tod J. das erste Mal bezeichnet werden sollte, V. 26.) *σάρξ*, obschon sonst mit *αἷμα* das körperliche Leben bezeichnend (Joh. 6, 53.), anstatt *σῶμα* stehen. *περὶ πολλῶν*] vgl. Anm. z. 20, 28. *ἐκχυνόμενον*] das Zukünftige als gegenwärtig gedacht, oder: *das im Begriff ist vergossen zu werden* (*Win.* S. 289.). Die Wirkung des vergossenen Blutes, im Allgemeinen durch *περί*, bei Luk. durch *ὑπέρ*, bezeichnet, welche beide Präpositionen, die letztere bestimmter (= *für, zum Bessten* [2 Cor. 5, 14.], nicht: loco [*Fr.*]), als die erstere (= *wegen*), die Bezeichnung des Nutzens oder Vortheiles ausdrücken, wird näher bestimmt durch den Zusatz *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*: die Wirkung soll eine ähnliche, wie die der Taufe (Luk. 3, 3.), seyn. Dem Ursach-Verhältnisse nach bestimmt sie der Evang. nicht. Dass, wie bei der Taufe, eine Thätigkeit des empfangenden Subjects vorausgesetzt werde, ist unwidersprechlich. Wahrsch. aber findet noch in Beziehung auf die objective Ursache, nach der Analogie anderer Stellen, die Vorstellung eines Sühnopfers (aber dem ursprünglichen, lebendigen, nicht verknöcherten Begriffe nach) Statt. — Da dieser Zusatz dem Matth. allein eigen, und die Vorstellung: zur Vergebung der Sünden zu der vorhergehenden eines Bundes-Opfers wenigstens auf den ersten Anblick nicht passt; so kann wohl der Zweifel an der Aechtheit dieser Worte entstehen, vgl. *Schulz* S. 271 f. *τὸ τῆς καινῆς διαθήκης*] gibt den Zweck der Blutvergiessung bestimmt und deutlich an: es soll dadurch, gleich dem alten mosaischen Bunde, welcher durch Opferblut bestätigt wurde (2 Mos. 24, 6—8.), der neue christliche bestätigt werden. (Es wäre jedoch möglich, dass *καινῆς*, das BCZ.

102. Sahid. nicht lesen, aus Luk. und 1 Cor. 11, 25. eingeschoben wäre, wie es denn paulinisch zu seyn scheint, vgl. Mark. 14, 24. Noch wahrscheinlicher ist nach BDLZ *Lachm.* T., dass Matth. den Art. *τό* nicht geschrieben hat.) Blut und Tod macht einen Bund gültig (Hebr. 9, 16—20.), dadurch näml., dass der Sterbende (hier J.) sich ganz dafür hingibt, mit seinem Leben dafür einsteht, und der Lebende, der ein Bundesopfer bringt, oder auf sich bezieht, mit dem Leben dafür einzustehen, seine Untreue mit dem Tode zu büssen sich verpflichtet. Da der Verf. des Hebräer-Briefs (9, 15.) den Tod J. zugleich als Sünden tilgend und als Bundesopfer betrachtet: so kann man die Doppelvorstellung auch h. rechtfertigen, und zwar so, dass beides nicht neben, sondern in einander besteht. Indem J. sein Leben dafür einsetzte, dass die Kraft der Wahrheit und Liebe die der Sünde brechen sollte, stiftete er einen solchen Bund (Lebensverhältniss) zwischen Gott und Menschen, vermöge dessen die Sünde zugleich als Schuld und als That aufhören sollte den Frieden mit Gott zu stören: im gläubigen, aneignenden Anschauen des Todes J. sollten die Menschen sowohl Muth fassen in Beziehung auf die betrübenden Folgen der Sünde, als auch die Verpflichtung auf sich nehmen und die Kraft gewinnen, die Sünde zu besiegen. — V. 29. J. trank den symbolischen Becher wahrsch. nicht mit (*Olsh.*): es bezieht sich also diese seine Rede auf sein früheres Weintrinken. *γεννήματος*] h. und anderwärts kommt die LA. *γενήματος* vor, welche *Fr.* ad Marc. 14, 25. für fehlerhaft erklärt. *καινόν*] *neu*, *erneut*, verklärt, nach der Idee der Erneuerung aller Dinge, bibl. Dogm. §. 206. Not. a. Röm. 8, 21., vgl. die ähnliche Vorstellung Luk. 22, 16., wo eine idealische, verklärte Feier des Passahmahles im Reiche Gottes vorausgesetzt wird (vgl. auch Luk. 22, 30.). — Den von Luk. 22, 24—30. angeführten Streit der Jünger und J. dadurch veranlasste Rede — wahrsch. ein Gewebe falscher Reminiscenzen — hat Matth. nicht. Von den Reden Luk. 22, 31—38. hat Matth. die eine von Petri Verleugnung später, aber verschieden, die andere von den Schwertern nicht.

V. 30—35. *Gang nach Gethsemane.* V. 30. *ὑμνήσαντες*] näml. den zweiten Theil des grossen Hallel, Ps. 115—118. *εἰς τὸ ὄρος τ. ἐλ.*] bestimmter V. 36. — V. 31. *σκανδαλισθήσεσθε ἐν ἐμοί*] Nicht bloss: *ihr werdet an mir Anstoss nehmen* (11, 6. 13, 57.), sondern, was die Folge davon ist: *mir abtrünnig werden* (13, 21.). *γέγραπται*] Zach. 13, 7., aber weder nach dem Hebr., noch nach den LXX, sondern frei citirt: der Imper. הַךְ, LXX *πατάξατε*, ist, weil Jehova der Befehlende ist, in *πατάξω* verwandelt. *καὶ διασκορπισθήσεται*] = וּתְפוּצֶינָה, LXX *καὶ ἐκσπάσατε*, Alex. *διασκορπισθήσονται*, wie auch Mehrere h. lesen. — V. 32. gibt ihnen J. einen Sammelplatz nach der Zerstreuung an, vgl. 28, 7. — V. 33. *εἰ καί*] etsi, bestimmter als bloss *εἰ*; *καί* ist aber bei einem Uebergewichte von Gegenzeugen als eine Besserung (jedoch nicht nach Mark. 14, 29., wo *καὶ εἰ*) zu streichen. *Fr.* vertheidigt es h. an unsrer Stelle aus dem Grunde, weil einige Codd. es auch bei Mark. haben (allein da konnte man *καὶ εἰ* mit *εἰ καί* verwechseln); verwirft

es hingegen selbst wieder bei Mark. 14, 29., wo er *εἰ καί* gegen die meisten Codd. liest, weil letzteres passender sei, als *καὶ εἰ*, etiamsi, womit die Sache zu zweifelhaft gemacht werde. Welche Willkür! *ἐγὼ δέ*] ego vero: *δέ* ist sehr passend und gut bezeugt; Mark. setzt dafür das stärkere *ἀλλά*. — V. 34. *πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι*] Wenn J. diese Worte gesagt hat, so meinte er bloss das Nachtviertheil der *ἀλεκτοροφωνία*, קְרִיאַת הַגֶּבֶר; die Evangg. denken aber dabei an einen wirklichen Hahnenruf: Mark. 14, 30. lässt sogar den Hahn zwei Mal krähen. *ἀπαρνήσῃ με*] *wirst du mich verleugnen*, d. h. leugnen mich zu kennen. Vgl. Luk. 22, 34. — V. 35. *ἀπαρνήσομαι*] Constant. Zeugen: *ἀπαρνήσωμαι*, das regelmässigere, vgl. *Win.* S. 422 f. *ὁμοίως καί*] *Griesb.* schaltet nach vielen Zeugen *δέ* ein, aber der *Lachm.* T. hat es nicht. — Dass die übrigen Jünger sich eben so vermessen sollen geäussert haben, wie Petrus, erzählen nur Matth. und Mark., und es ist nicht wahrscheinlich.

V. 36—46. *Gemüthskampf in Gethsemane.* V. 36. *Γεθσημανῆ*] = גַּת שַׁמְנָא, oder nach der Pluralform ג' שַׁמְנֵי (die LA. *Γεθσημανεί* müsste von ג' שְׁמָנֵי st. שְׁמָנִים abgeleitet werden): *Oelkelter*, passender Name eines Landgutes am Oelberge. — Den nun folgenden Vorfall erzählt Joh., der doch näherer Augenzeuge davon gewesen seyn soll, nicht, hingegen einen ähnlichen Cap. 12, 27. Die Wiederkehr einer solchen sittlichen Schwäche (zumal nach der Gemüthserhebung Joh. 17.) fällt auf: und daher haben *Usteri* (Comment. crit.) und *Goldhorn* in *Tzschirner's* Mag. I, 2. den synoptischen Bericht, *Theile* in *Win.'s* und *Engelhardt's* krit. Journ. II, 359 f., den johanneischen Cap. 12, 27. für irrig gehalten, mit welcher letzteren Annahme aber die in Joh. 17. liegende Schwierigkeit nicht gehoben ist: *Bretschn.* probab. p. 33 sqq. verwirft daher auch dieses Gebet als unhistorisch u. in sich selbst unwahrscheinlich. *Strauss* II, 472. hält beiderlei Darstellungen für unhistorisch, die synoptische hingegen für die ältere. Für das hohe Alter derselben zeugt Hebr. 5, 7. und ihre innere Wahrhaftigkeit und Schönheit, besonders bei Matth., die jedoch nicht durch unwürdige und unnatürliche Annahmen getrübt werden darf, wie wenn die Einen (*Thiess*, *Paul.*) eine körperliche Ohnmacht und Abspannung, die Andern (*Olsh.*) eine mystische Gottverlassenheit bei J. voraussetzen. Zur richtigen Würdigung mögen folgende Bemerkungen dienen. Heldenmässige Apathie (deren Mangel die Gegner des Christenthums, *Celsus* u. A., J. mit Unrecht vorwarfen) gehört nicht zum urchristl. Ideale: die sittliche Kraft des Christen ist die göttliche, die in der menschlichen Schwachheit mächtig ist. Es ist rührender und tröstlicher, dass J. das Gewicht seines Leidens ganz empfand, ganz mit uns die menschliche Schwachheit theilte, und uns in Ueberwindung derselben durch die Kraft des Gebetes voranging. Der Grund der Bangigkeit J. war Todesfurcht (V. 39.), jedoch kann man den Schmerz darüber, dass sein Zweck nur auf diesem Wege, durch Verwerfung, Verfolgung, Blut und Tod, erreicht werden konnte, nicht aber ein mystisches, büssendes Mitleiden der menschlichen Sündenschuld (*Calvin. Olsh.*) hinzunehmen. Vgl. *Ullmann* üb. d. Unsündlichkeit J. 2. Abdr. S. 89 f. —

V. 37. J. nimmt seine vertrauten Jünger mit sich, um bei ihnen Trost und Beistand zu finden; aber er muss doch nachher in der Entfernung von ihnen, im Gebete, suchen, was er bedurfte. — V. 38. ὁ Ἰησοῦς] haben *Griesb. Matth.* u. A. nach vielen Zeugen aufgenommen: die Weglassung ist vielleicht durch Mark. 14, 34. veranlasst worden. ἕως θανάτου] = עַד־מָוֶת Jon. 4, 9., so dass man sich den Tod wünscht oder vor Traurigkeit sterben will; h. sprichwörtlich. ἡ ψυχή μου] vgl. Joh. 12, 27. μείνατε κτλ.] Es war J. tröstlich seine Freunde wachend in der Nähe zu wissen. — V. 39. προελθών] *vorwärts gehend* (AG. 12, 10.). Die LA. προσελθών ist trotz den überwiegenden Zeugnissen h. und bei Mark. verwerflich, weil sinnwidrig. *Gersd.* Beitr. S. 488. behauptet, μικρόν komme nur von der Zeit, nicht vom Raume vor, und will es auf ἔπεσε beziehen; aber welcher elende Sinn: *er fiel ein wenig nieder!* ἐπὶ πρόσωπον αὑτοῦ] erklärt *Fr.* für einen Solöcism., weil es ἐπὶ τὸ πρόσωπον αὑτοῦ heissen müsse, und liest αὐτοῦ daselbst (!). Vgl. 17, 6. *Win.* 111. Das Gebet gibt Matth. am richtigsten. Die Nachricht bei Luk. 22, 43 f. vom stärkenden Engel und blutigen (?) Schweisse J. stört den reinen Eindruck, den die Sache in der Darstellung des Matth. macht. εἰ δυνατόν ἐστι] *wenn es möglich ist* — nicht durch die göttliche Allmacht, sondern die göttliche Weisheit = εἰ βούλει (Luk.). Mark. hat, wie es scheint, an diesem Ausdrucke (den er doch selbst zuerst in indirecter Rede anführt V. 35.) Anstoss genommen und dafür in directer Rede V. 36. πάντα δυνατά σοι gesetzt, was Christus nicht sagen konnte, ohne, wenigstens für den Augenblick, aus der Einheit mit dem göttlichen Willen ganz herausgefallen zu seyn; denn für Gott ist nur das möglich, was seinem Willen nicht zuwider ist. Der Sinn des Gebetes (für alle Gebete Muster) ist: J., der menschlichen Schwäche nachgebend, wünscht, dass Gott ihn des Leidens überheben möge; aber noch ehe er den Wunsch ausspricht, macht er die Erfüllung desselben vom göttlichen Willen abhängig, und nachher sich aufraffend, unterwirft er seinen Wunsch ganz dem göttlichen Willen. τὸ ποτήριον] wie 20, 22., Leiden und Tod; falsch And. von der Schwäche, die J. fühlte, oder einem Seelenschmerze. πλὴν — σύ] sc. θέλεις, γενέσθω. — V. 40. τῷ Πέτρῳ] die LA. αὐτοῖς ist Correctur: J. redet P. an, mit ihm aber alle Andern. οὕτως] siccine? Man darf kein besonderes Fragzeichen nach diesem Worte setzen (einige Codd. b. *Bez.*). — V. 41. Sie bedurften des Wachens für sich selbst, des leiblichen und des geistlichen, des Gebetes. ἵνα — πειρασμόν] *damit ihr nicht in der Prüfung erliegt*, vgl. 6, 13. τὸ μὲν πνεῦμα κτλ.] πνεῦμα = νοῦς, ὁ ἔσω ἄνθρωπος Röm. 7, 22 f., der geistliche, sittliche Trieb; σάρξ die sinnliche Willkür, Röm. 7, 18. 25., vgl. LB. d. Sittenl. §. 11. 15. Dieses ist besonders an Petrus wahr geworden. — V. 42. πάλιν ἐκ δευτέρου] nicht durch ein Komma zu trennen, sondern zusammenzufassen, wie πάλιν αὖ, αὖ πάλιν (*Fr.*). — εἰ οὐ δύναται] *Grot.* gibt εἰ durch quandoquidem, wogegen *Fr.* Aber es liegt in diesen Worten ein Zugeständniss, dass es nicht seyn könne, die Unterwerfung unter den göttlichen Willen hat schon halb gesiegt in J. Seele; und beim dritten

Gebete, obgleich die Worte dieselben sollen gewesen seyn, müssen wir uns den Sieg als vollendet denken und dem εἰ gewissermassen die Bedeutung quandoquidem geben. τὸ ποτήριον] fehlt in ABCL u. a., Ueberss. und KVV.; in and. Codd. steht es vor τοῦτο: es scheint also eine Ergänzung zu seyn. ἀπ᾽ ἐμοῦ] hat nicht ganz so viele Zeugen gegen sich, und *Fr.* vertheidigt es. — V. 43. εὑρίσκει αὐτούς πάλιν] Die *Lachm.* LA. πάλιν εὗρεν αὐτούς ist alt und ziemlich verbreitet; auch Mark. hat εὗρεν; und obgleich das Praes. passender wäre, so muss man doch den Zeugnissen nachgeben. πάλιν steht bei Matth. gern vor dem Verbo (*Schulz* z. 4, 7.). — V. 44. πάλιν nimmt *Fr.* auch h. mit ἐκ τρίτου zusammen und zieht beides zu προσηύξατο; wie denn auch einige Codd. πάλιν nach diesem Verbo setzen; aber natürlicher ist es, πάλιν mit ἀπελθών zusammen zu nehmen; vielleicht ist es sogar mit dem *Lachm.* T. nach BCDL u. a. vor dieses Partic. zu setzen. — V. 45. καθεύδετε τὸ λοιπόν κτλ.] Da τὸ λοιπόν schwerlich mit BCL u. a. weggelassen werden, auch nicht: *unterdessen* oder *noch*, sondern bloss *fortan* (Hebr. 10, 13.) heissen kann: so fällt die Erklärung als Frage weg, und es bleibt nur übrig, es als Erlaubniss zu nehmen, *entweder* mit *Euthym. Grot. Fr.* im ironischen Sinne mit dem hinzugedachten: εἰ δύνασθε — allein Ironie ist der Stimmung J. in diesem Augenblicke unangemessen; auch ist das τὸ λοιπόν, wenn der Gedanke nicht ernstlich gemeint ist und wenn zumal das Folgende: ἰδοὺ ἤγγικεν gleich dazu genommen wird, überflüssig — *oder* mit *Win.* S. 258. nach *Chrysost.* u. A. im ernstlichen Sinne: J. bedarf der Jünger nicht mehr, und gönnt ihnen die Ruhe. Schwierig ist nur das gleich folgende ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα, wodurch eine solche Erlaubniss als unstatthaft erscheint: man muss sich daher nach dieser Erklärung vor ἰδού eine Pause denken. καὶ παραδίδοται] καί steht nicht geradezu für ᾗ (*Kuin.*), sondern die Stunde, und was darin geschieht, wird neben einander gestellt; vgl. Luk. 19, 43. AG. 5, 7.: etwas anders Mark. 15, 25. ἁμαρτωλῶν] nicht bloss die Römer, auch die Juden sind gemeint.

V. 47 — 56. *Gefangennehmung Jesu.* V. 47. εἷς τῶν δώδεκα] Dieses Prädicat, welches alle 3 Evangg. hinzusetzen, obgleich es schon Matth. 26, 14. und in den Parallelst. da war, soll nach *Theoph. Euthym.* u. A. die Schwärze des Verraths hervorheben; *Fr.* widerspricht, aber nicht ganz mit Recht: der Gedanke ist allerdings nicht deutlich ausgesprochen, aber doch angedeutet. Der ὄχλος wird durch die Worte μετὰ μαχαιρῶν κ. ξύλων (*Stangen* und *Prügeln*) als ein bewaffneter bezeichnet, aber nicht als eine regelmässige Mannschaft, am wenigsten als ein Theil der römischen Cohorte, welche nach Joh. 18, 3. dabei war. Indess braucht Luk. denselben Ausdruck, und nach ihm waren die στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ dabei (Luk. 22, 52.), und mithin der Haufe nicht ganz ungeordnet. Es wäre also eine Vereinigung des Matth. und Joh. in diesem Punkte möglich; nur bleibt immer sicher, dass Matth. nichts von der Cohorte weiss. ἀπό] Wenn man auch nicht gerade ἀπεσταλμένοι suppliren kann (*Kuin.*); so liegt doch in diesem „von den Hohenpriestern u. s. w. herkommen" die Vorstellung, dass diese die Sendenden oder Urheber waren. —

V. 48. ἔδωκεν] *hatte gegeben.* ὃν ἂν — αὐτόν] Die auf verschiedener Interpunction beruhende unnöthig künstelnde Erklärung: Quemcunque osculo impertiero (sc. est vobis comprehendendus): is ipse est: manus ei adjicite hat *Fr.* im Comment. z. Mark. stillschweigend selbst zurückgenommen. αὐτός ἐστι] *der ist's:* αὐτός st. ἐκεῖνος. — V. 49. εὐθέως nicht mit προσελθών, sondern mit λέγει zu verbinden (*Fr.*), ist ebenfalls Willkür; welche denn auch dazu geführt hat, bei Mark. 14, 45. den gewöhnl. T. unnöthiger Weise zu verlassen. κατεφίλησεν] eigentl. *küsste ihn ab;* allein in der Sprache der LXX (2 Mos. 4, 7.) und der Evangg. scheint sich die Bedeutung verwischt zu haben; allenfalls findet sie Luk. 7, 38. 45. Statt. — V. 50. ἐφ' ὃ πάρει] So ist mit den meisten guten Codd. zu lesen. Gegen die gewöhnl. Erklärung: *wozu bist du da* (kommst du)? wendet *Fr.* ein, dass ὃ nicht für τί stehen könne (vgl. dgg. *Win.* S. 143.); indem er aber die Frage in eine Ausrufung verwandelt, ändert er doch nicht viel. Der Bericht des Joh. 18, 4 f., wornach J. der Schaar aus dem Garten entgegengeht und sich freiwillig zu erkennen gibt, ohne durch den Kuss des Judas bezeichnet zu werden, erlaubt schwerlich eine Vereinigung mit dem unsrigen (*Strauss*). — V. 51. Vgl. Joh. 18, 10., welcher die Namen des Schlagenden und Geschlagenen angibt. — V. 52. ἀπόστρεψον] ἀποστρέφειν = הֵשִׁיב, 27, 3. πάντες — ἀπολοῦνται] Die LA. ἀποθανοῦνται ist trotz der Menge von Zeugnissen nicht genug erwiesen, weil die alex. u. abendl. Zeugen fehlen. Dieser bei Joh. 18, 11. fehlende Spruch ist nicht auf die, welche an J. Gewalt übten, sondern auf Petrus zu beziehen; die Selbsthülfe wird getadelt. — V. 53. ἢ δοκεῖς] ἢ führt einen andern Grund ein, im Fall der erstere nicht hinreichend seyn sollte (vgl. 12, 5. 16, 26.). ἄρτι] *jetzt*, in dieser Lage. καί zeigt die Folge der Bitte an und kann durch *dass* gegeben werden (5, 15. Luk. 6, 37.). πλείους ἢ δώδεκα λεγεῶνας] Die Zahl entspricht wahrsch. der Zahl der Apostel. J. erklärt im Vertrauen auf die Hülfe Gottes, dass er der Hülfe des P. nicht bedürfe. Seine fast anmassend scheinende Zuversicht ist als durch seine Willenseinheit mit Gott bedingt zu denken: er würde eine solche Bitte thun, und mit Erfolg thun, wenn er sie thun *wollte.* — V. 54. οὖν bezieht sich auf die aus dem Vorigen zu entnehmende doppelte Voraussetzung der Selbsthülfe oder der Anrufung der göttlichen Hülfe: „wenn ich jenes geschehen liesse oder dieses thäte, wie sollten dann" u. s. w. πῶς πληρωθῶσιν] deliberative Frage mit dem Conjunct. (23, 33.). ὅτι] *denn* (vermöge der Schrift) *muss es also geschehen*, vgl. V. 24. *Bez. Kuin. Gersd.: dass,* mit ergänztem λέγουσαι, was willkürlich ist. — Nur mit diesem letztern Theile der Rede und dem erstern ἀπόστρεψον κτλ. trifft die Joh. 18, 10. 11. angegebene, dem Sinne nach, zusammen. Luk. 22, 51. hat nichts von dieser Rede, dagegen die Angabe, dass J. den Verwundeten geheilt habe. — V. 55. ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ] etwas unbestimmt; es ist der Augenblick gemeint, wo sie ihn festgenommen und er die vorhergehenden Worte zu Petrus gesprochen hat. τοῖς ὄχλοις] bestimmter, aber wahrsch. unrichtig, Luk. 22, 52.: πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς κτλ. Es scheint, dass der dritte Evang. davon Kunde hatte, dass J. Aehn-

liches zu dem Hohenpriester gesagt (Joh. 18, 20.), und daher die Hohenpriester h. aufführt. *πρὸς ὑμᾶς*] *bei euch* = Luk. 22, 53.: *μεθ' ὑμῶν*, 13, 56. vgl. *Fr.* ad Marc. 6, 3. Einige, aber nicht hinreichende Zeugen lassen die Worte weg; so auch *διδάσκων*.— V. 56. *τοῦτο* — *γέγονεν*] Worte des Evang., vgl. 21, 4. 1, 22.; Mark. aber lässt Aehnliches J. selbst sprechen.

V. 57—75. *Verhör und Verspottung Jesu; Verleugnung Petri.* V. 57. Nach Joh. 18, 13. wurde J. zuerst zu Annas geführt, und dann erst zu Kaiaphas (V. 24.), vielleicht damit sich unterdessen das Synedrium versammeln sollte (wovon jedoch Joh. gar nichts sagt; auch ist es streitig, ob das Verhör bei Joh. V. 19. dasselbe mit dem bei den Synopt. ist). Nach Luk. 22, 66. versammelt sich das Synedrium erst später, und das Verhör findet auch später Statt; worin die Ahnung davon liegt, dass zwischen J. Gefangennehmung und seinem gerichtlichen Verhöre etwas vorging. — V. 58. *ἀπὸ μακρόθεν*] pleonastisch; Luk. 22, 14. bloss: *μακρόθεν*. — *αὐλή*] nicht *Hof* (*Fr.*), sondern *Palast* (V. 3.); hingegen kann man in dem *ἔσω* die Andeutung des Hofes finden, vgl. V. 69. — Matth. wusste die nähern Umstände vom Eintritte des Petrus in den Palast und seinem Aufenthalte darin nicht, vgl. Joh. 18, 16. 18. 25 f.

V. 59. Der folg. Bericht steht mit Joh. 18, 19 f. (sei nun da das Verhör bei Annas oder bei Kaiaphas erzählt) nicht im Widerspruch, sondern ist als ein Mehr zu betrachten, entbehrt jedoch des Zeugnisses jenes Evang., dessen Mangel um so fühlbarer ist, als die Erklärung J. V. 64. ein starkes jüdisch-messian. Gepräge hat. Man kann Joh. 18, 19. als vorhergehend betrachten. *καὶ οἱ πρεσβύτεροι*] fehlt in vielen alten Zeugen (*Lachm.* T.); es ist wahrsch. aus 27, 1. 3. u. a. St. ergänzt worden, h. aber wegen des folg. *καὶ τὸ συν. ὅ.* unnöthig. *Fr.* dagegen hält es für ächt und verwirft *ὅλον* ohne hinreichende Zeugen. *ἐζήτουν ψευδομαρτυρίαν*] sie stifteten die falschen Zeugen nicht an (denn nach Mark. 14, 56. stimmten die Zeugnisse nicht zusammen); auch suchten sie nicht gerade falsche Zeugnisse (wahre wären ihnen lieber gewesen); sondern sie wünschten nur Zeugnisse gegen J. zu finden, wenn auch unwahre. Mark. hat das Anstössige vermieden, indem er *μαρτυρίαν* setzt. *ὅπως αὐτὸν θανατώσωσι*] Bessere *Griesb.* LA. *θαν. αὐτόν.* — V. 60. *Καὶ οὐχ εὗρον. Καὶ πολλῶν ψευδομαρτύρων προσελθόντων οὐχ εὗρον*] Diese gewöhnl. LA. ist wahrsch. richtig, und alle andern sind Emendationen, weil man an der Wiederholung des *οὐχ εὗρον* um so mehr Anstoss fand, als man fälschlich *καὶ οὐχ εὗρον* anstatt zum Vorhergeh. zum Folg. zog (*Fr.*). Der Sinn (den übrigens auch die kürzere *Griesb.* u. *Lachm.* LA. gibt) ist: die vorgebrachten Zeugnisse reichten nicht hin, entweder aus Mangel an Uebereinstimmung (so Mark.), oder wegen ihres Gehaltes. Das letzte Zeugniss V. 61. ist Entstellung der Rede J. Joh. 2, 19. *διὰ τρ. ἡμερ.*] *binnen*, nach *drei Tagen*, vgl. AG. 24, 17. Gal. 2, 1. LXX 5 Mos. 9, 11. 15, 1. = מִקֵּץ. — V. 62. Die gewöhnl. Annahme zweier Fragen in diesem V. hat etwas Unbefriedigendes. *Fr.* nimmt nur eine an und *τί* in der Bedeutung cur? Zu Mark. 14, 60. erklärt er besser so, dass er eine Abkürzung

annimmt statt: τί τοῦτό ἐστιν ὅ οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν, wie das deutsche: *was diese wider dich zeugen?* Fast noch besser möchte man mit der *Vulg.* erklären: Nihil respondes ad ea, quae isti adversum te testificantur? und es fragt sich wirklich, ob τί nicht als Relativ. (vgl. Mark. 14, 36.) und nachlässig construirt statt πρὸς ἃ genommen werden könne? — V. 63. Der Hohepriester eilt zum Hauptpunkte des ganzen Verhörs, vgl. Joh. 18, 19. ἐξορκίζω κτλ.] vgl. 1 Mos. 24, 3. 2 Chron. 36, 13.; etwas anders ὁρκίζω Mark. 5, 7. τοῦ ζῶντος] vgl. 16, 16., h. in Beziehung auf Gottes Allwissenheit und richterliche Wirksamkeit. Der Hohepriester lässt gewissermassen J. einen richterlichen Eid ablegen (3 Mos. 5, 1.), und dieser verweigert ihn nicht (vgl. christl. Sittenl. III, 141.). ὁ υἱὸς τ. θεοῦ] vgl. 3, 17. Dass es h. nur Apposition zu ὁ Χριστός sei, zeigt die Vergleichung von Luk. 22, 67. mit 70., wo die Frage und die aus J. indirecter entnommene bestimmte Antwort einander entsprechen. — V. 64. σὺ εἶπας] vgl. V. 25. πλήν] Uebergangspartikel, womit etwas Neues eingeführt wird (Luk. 19, 27.); nicht Versicherungspartikel (*Olsh.*). ἀπ᾽ ἄρτι] = ἀπὸ τοῦ νῦν Luk. 22, 69., wie in dieser Stelle, auf das (dauernde) Sitzen zur rechten Hand Gottes zu beziehen. Die Construction: πλὴν λέγω ὑμῖν ἀπ᾽ ἄρτι (*D. Schulz*) gibt keinen guten Sinn. Das Sitzen z. R. H. G. ist ein aus Ps. 110, 1. entlehnter bildlicher Ausdruck der δόξα Christi (nach Joh. Vorstellungsweise) oder seiner Theilnahme an der göttlichen Weltregierung, Mark. 16, 19. AG. 2, 33. 5, 31. Röm. 8, 34. Eph. 1, 10. u. a. Stellen. Vgl. *Knapp* Scr. var. arg. p. 39 sq. ἐκ δ.] vgl. 20, 21. τῆς δυνάμεως] = הַגְּבוּרָה (*Buxt.* lex. talm. p. 385.), Abstr. pro concret., des Allmächtigen. καὶ ἐρχόμ.] *und* (alsdann) *kommend;* das Kommen ist als nahe gedacht, wie die Verbindung mit ἀπ᾽ ἄρτι (welche *Olsh.* umgehen will) zeigt. Vgl. 24, 30. Wie viel Bildliches in dieser Rede seyn mag? Dass sie J. zur Rechten Gottes *schauen* sollen, kann doch nicht von einem sinnlichen Wahrnehmen verstanden werden. — V. 65. διέῤῥηξε τὰ ἱμάτια αὐτοῦ] *zerriss sein Simla*, sein Obergewand (nicht den hohepriesterlichen Rock, den er ausser dem Tempel nie anhatte, vgl. *Reland* Antiqq. II. c. 1. §. 11.); Ausdruck des Unwillens (AG. 14, 14.), sonst gew. der Trauer (2 Sam. 1, 11.), in dieser Beziehung dem Hohenpriester verboten (3 Mos. 10, 6. 21, 10.), aber wohl nur bei gewöhnl. Leichentrauer; denn bei ausserordentlicher Gelegenheit that er es, 1 Makk. 11, 71. *Joseph.* B. J. II, 15, 4. ὅτι recitativum, h. (wie 5, 31. 7, 23. 9, 18. 33. 20, 12. 21, 16.) kritisch verdächtig. ἐβλασφήμησε] näml. indem er sich fälschlich (was die unbestrittene Voraussetzung war) für den Messias ausgegeben hat. — V. 66. Diess war das vorläufige Urtheil der Mitglieder des Synedriums, worauf erst 27, 1. der förmliche Beschluss folgt, der aber der Bestätigung und Ausführung durch den Procurator bedurfte, vgl. Joh. 18, 31. — V. 67. Wie die Verspottung in den Bericht des Joh. einzureihen sei, ist unklar. *Olsh.* glaubt, sie habe sich an die Misshandlung J. durch den Diener des Hohenpriesters angeschlossen, und zwar sei sie in dem Hause des Annas vorgefallen; allein dagegen s. Anm. z. Joh. 18,

13—27. Am natürlichsten ist es, das Verhör bei Matth. auf das bei Joh. und zuletzt die Verspottung folgen zu lassen, welche wahrsch., ganz nach der Angabe des Evang., in der Zwischenzeit zwischen dem Verhöre und der Berathschlagung (27, 1.) Statt fand; jedoch bleibt der Widerspruch mit Luk. stehen, der sie *vor* dem Verhöre Statt finden lässt; und Joh. wusste wahrsch. von nichts mehr als von dem, was der Diener des Hohenpriesters that (18, 22.). Wer die Verspottenden waren, sagt Matth. nicht, indem er die Verba ohne Subj. lässt. Schwerlich war seine Meinung, dass es die Synedristen selbst waren (*Fr.*); indessen vgl. 27, 41. — Mark. 14, 65. setzt τινές und lässt die Sache auch unbestimmt; nach Luk. 22, 63. waren es die Tempelwächter. κολαφίζειν und ῥαπίζειν ist wegen des οἱ δέ verschieden, welches ein vorher ausgelassenes οἱ μέν voraussetzt: das zweite ist bestimmt von *Backenstreichen*, das erste von *Faustschlägen* überhaupt zu verstehen. — V. 68. *Fr.* nimmt προφητεύειν bestimmt als Vorhersagen des Zukünftigen und die Rede als Spott: J. solle als Messias *vorhersagen*, wer ihn geschlagen *habe*, was aber zu spitzfindig ist. Bei Luk., wo sie J. Gesicht verhüllen, ist προφητεύειν das Verborgene enthüllen (vgl. Joh. 4, 19.): diess darf man nun nicht so herübertragen, dass man annimmt, Matth. habe den Umstand des Hauptverhüllens verschwiegen; aber er meint doch etwas Aehnliches: J. soll die ihm unbekannten Personen, die ihn schlagen, nennen.

V. 69. ἔξω mit *Fr.* nach einem einzigen Cod. wegzulassen, wäre zu kühn; es steht mit ἔσω V. 58. nur im Scheinwiderspruche. Da P. dort von aussen hereinkam, so setzte Matth. schicklich ἔσω, zumal da er den Ort, wo er sich setzte, nicht näher bezeichnete; h. sagt er bestimmter, dass er *aussen im Hofe* (das ist h. die Bedeutung von αὐλή, und es ist der Hof, der sich in der Mitte des viereckigen Gebäudes befand, oder der innere Hof zu verstehen) gesessen; dieses ἔξω bezieht sich auf den innern Raum des Hauses, wo das Verhör vor sich ging. Stärker ist der Scheinwiderspruch mit ἐξελθεῖν V. 71., wo in Beziehung auf das ἔξω des Hofes εἰσελθεῖν erwartet werden könnte; jenes aber setzte Matth. in Beziehung auf die Lage der Vorhalle, πυλών = προαύλιον (Mark.) vestibulum, gegen das Haus, von welchem sie einen Aussentheil ausmachte. — Die Synoptiker hatten etwas von einer Sklavin vernommen, vor welcher P. seinen Herrn verleugnet haben sollte; sie wussten aber nicht, dass es die Thürsteherin war (Joh. 18, 17.): nur eine solche konnte nach aller Wahrscheinlichkeit mit P. in Berührung kommen und ihm eine solche Frage thun. Matth. erzählt sogar V. 71. von einer andern Sklavin, vor welcher die zweite Verleugnung geschehen seyn soll, und zwar in der Vorhalle; ein Irrthum, der jedoch in einer Hinsicht der Wahrheit näher kommt, als der erste; nur dass es schon an sich, auch ohne Vergleichung des johanneischen Berichtes, unwahrsch. ist, dass P. aus dem Hofe wieder in die Vorhalle zurückgegangen seyn soll. Die verschiedenen Berichte über die Verleugnungen P. sind weder so zu vereinigen, dass man eine Menge solcher Verleugnungen annimmt (etwa achte, wie *Paul.*), noch so, dass man die eine auf die andere

zurückführt, sondern die synoptischen sind (etwa mit Ausnahme des Zuges Matth. V. 73.) gegen den wahrscheinlicheren und einfacheren johanneischen zu verwerfen. *Olsh.* S. 425. vermischt auf ganz willkürliche Weise die Berichte, und um den Synopt. nicht ganz Unrecht zu lassen, gibt er auch dem Joh. zum Theil Unrecht. Dabei verwirrt er sich ganz in Ansehung der Oertlichkeit. — V. 70. *αὐτῶν*] Für diesen Zusatz sprechen viele Zeugen, jedoch nicht BD Vulg.; und da die Beziehung dieses Pron. auf die ὑπηρέται V. 58. sich nicht herausstellte, so konnte es leicht weggelassen werden. — V. 71. Vgl. V. 69. *τοῖς ἐκεῖ*] Andere viel bezeugte LA. *αὐτοῖς ἐκεῖ*, meistens auch so, dass *ἐκεῖ* zum Folg. gezogen wird: „*daselbst* (näml. im Garten, vgl. Joh. 18, 26.) *war auch dieser* u. s. w. Diese Interpunction ist gewiss falsch, aber die LA. selbst kann ächt, und *τοῖς ἐκεῖ* eine Erleichterung seyn, weil *αὐτοῖς* ebenso, wie vorher *αὐτῶν*, beziehungslos erscheinen konnte. *Fr.* liest bloss *αὐτοῖς* ohne *ἐκεῖ*, das er für ein Glossema hält; aber so liest nur die pers. Uebers. *ἦν μετὰ Ἰ.*] *war in seinem Gefolge* = V. 73. *ἐξ αὐτῶν* sc. *μαθητῶν*. — V. 72. *μεθ' ὅρκου*] ist dem Matth. allein eigen. Er und Mark. lassen auch die dritte Verleugnung mit einem Schwure, und einem noch stärkeren, geschehen. *ὅτι* h. recitativum, wie V. 74. 75., von *Gersd.* kritisch verdächtigt, vgl. Anm. z. 2, 23. 5, 31. — V. 73. Auch diess soll in der Vorhalle geschehen seyn, was ebenso wenig recht einleuchtet, als das *προσελθεῖν* der Dastehenden und vorher der Sklavin. *ἡ λαλιά*] Die Aussprache, welche in den Gutturalen fehlerhaft war, so dass man א, ע, ה nicht unterschied; auch sprachen die Galiläer ת statt ש (*Wetst.* ad h. l. *Meusch.* N. T. ex Talm. illustr. p. 119.). — V. 74. *ἤρξατο*] wie oft, Umständlichkeit der Erzählung. Dass er in seinem Schwören durch den Hahnenruf unterbrochen worden sei (*Fr.*), ist eine Spitzfindigkeit, woran der Evang. nicht gedacht hat: nach dessen Ansicht vollendete P. den Schwur, und setzte hinzu: *οὐκ οἶδα κτλ.* Anders Luk. 22, 60. *καταναθεματίζειν*] And. vollständig bezeugte LA. *καταθεματίζειν*, eine corrumpirte Form. *καὶ εὐθέως κτλ.*] Die Behauptung der Mischnah *Baba Kama* VII, 7., dass man zu Jerusalem keine Hühner gehalten habe, ist wahrsch. irrig: ihr widerspricht eine Erzählung in *Hieros. Erubin* fol. 26. c. 1. vgl. *Lightf.* ad v. 34. — V. 75. *τοῦ* vor *Ἰησοῦ* und *αὐτῷ* haben viele und alte Zeugen (*Lachm.* T.) gegen sich und möchten wohl spätere Zusätze seyn. *ἐξελθὼν ἔξω*] näml. aus dem *πυλών*, vgl. V. 71.

XXVII, 1. 2. *Ueberlieferung J. an Pilatus.* V. 1. *συμβούλιον ἔλαβον*] vgl. 12, 14. 22, 15. Nachdem sie 26, 66. das Todesurtheil gefällt hatten, berathschlagten sie über die beste Weise der Vollziehung. *ὥστε*] vgl. 15, 33. 26, 59. — V. 2. *δήσαντες*] *nachdem sie ihn* (von neuem) *gebunden hatten;* sie hatten ihm wahrsch. während des Verhörs die Bande abgenommen. *Ποντίῳ Πιλ. ἡγ.*] der fünfte Procurator von Judäa, welcher auf Valerius Gratus folgte etwa im J. 28., und nach zehnjähriger Verwaltung im Todesjahre des Tiberius abtrat (*Joseph.* Antt. XVIII, 4, 2.). Vgl. Luk. 3, 1. Er befand sich sonst in Cäsarea, aber während des Festes in Jerusalem. Den Grund, warum sie ihn dem Pont. Pil. überlieferten, s. Joh. 18, 31.

V. 3—11. *Verzweiflung des Judas.* V. 3. Die Reue des Judas, veranlasst durch die ihm kund gewordene Verurtheilung J., leihet der Annahme von *Paul.* u. A. Schein, dass er nicht das Verderben desselben, sondern eher etwas vermeintliches Gutes beabsichtigt habe. Andere hingegen finden, dass nur der wirkliche Erfolg dessen, was er beabsichtigt, sein Gewissen gerührt habe, wie oft Verbrecher (aber doch nur solche, die aus Uebereilung oder blinder Leidenschaft handeln) durch die vollendete That zur Besinnung und Reue kommen. Uebrigens steht der Nachricht bei Matth. eine andere in der AG. 1, 18. entgegen, durch welche die Reue und der Selbstmord des Verräthers ungewiss gemacht wird. ἀπέστρεψε] vgl. 26, 52. — V. 4. ἥμαρτον παραδούς] *ich sündigte, da ich überlieferte.* Aehnliche Construction 26, 12. ἀθῷον] *Griesb.* und *Schulz* empfehlen die LA. δίκαιον, die aber nicht genug bezeugt und wahrsch. aus 23, 35. des stärkern Sinnes wegen entlehnt ist. τί πρὸς ἡμᾶς] sc. ἐστι, *was geht uns* (die Sache) *an?* Vgl. Joh. 21, 22 f. 2 Makk. 4, 28. πρὸς τοῦτον ἦν, *diesem kam zu.* σὺ ὄψει] oder nach der (auch Joh. 1, 51. 11, 40.) sehr stark bezeugten, bei diesem Verbo ungewöhnlichen, sonst regelmässigen Form ὄψῃ: *du selbst wirst (magst) zusehen*, was du thust, vgl. V. 24. 1 Sam. 25, 17. — V. 5. ἐν τῷ ναῷ] In das Tempelgebäude konnte er das Geld nicht wohl werfen, weil dahin Niemandem, als den Priestern, der Zutritt erlaubt war, wenn nicht vielleicht der Verzweifelnde die gewöhnlichen Schranken durchbrach. Man behauptet, ναός stehe zuweilen für ἱερόν, das ganze Heiligthum, und man habe h. an den Vorhof zu denken (*Fr. Olsh.*); aber das ist ungegründet. Man hat erklärt: *neben dem Tempel*, was zwar möglich, aber nach dem neutest. Sprachgebrauche nicht wahrsch. ist. ῥίπτειν ist mit ἐν verbunden, wie τιθέναι, ponere (vgl. 10, 16.). ἀπήγξατο] *erhenkte sich* — dieser Sinn ist unzweifelhaft (ἀπάγχειν fauces constringere); nur das Bestreben, unsre Stelle mit AG. 1, 18. zu vereinigen, hat *Grot. Perizon.* (de morte Jud. Utr. 1702.) u. A. bewogen, in der Erklärung zu künsteln (vgl. dgg. *Kuin.*). Die Meisten (auch *Fr.*) nehmen (nach *Casaubon.*) an, Matth. erzähle einfach die Art der Selbstentleibung, Luk. aber das Schicksal, welches der Leichnam des Gehenkten hatte; And. finden in Luk. eine verschiedene Tradition über die Todesart selbst, nach welcher der Unglückliche sich in der Verzweiflung in einen Abgrund gestürzt habe (*Schmidt's* Bibl. f. Exeg. II, 246 f.), vgl. *Win.* Real-WB. Art. *Jud.* — V. 6. τὸν κορβανᾶν] = קָרְבָן (vgl. Mark. 7, 11.) = τὸν ἱερὸν θησαυρόν *Joseph.* B. J. II, 9, 4. τιμὴ αἵματος] *Kaufpreis eines Mordes*, *Blutgeld.* Analog war das Gesetz 5 Mos. 23, 19. — V. 7. τὸν — κεραμέως] *den* (bekannten) *Töpfer-Acker*, d. h. den vorher ein Töpfer besessen und vielleicht als Thongrube benutzt hatte. And. verstehen den Ausdruck so, als wenn er lautete: ἀγρ. τῶν κεραμέων. — V. 8. ἀγρὸς αἵματος] = Ἀκελδαμά = חֲקַל דְּמָא AG. 1, 18. Matth., wie die ältesten Historiker (vgl. Einl. ins A. T. §. 147. a.), knüpft seine Geschichtserzählung an ein noch später zu seiner Zeit vorhandenes Denkmal an: ein Beweis der ziemlich späten Abfassung seines Ev. (Nach *Strauss* II, 504. sind aus

diesem Ackernamen beide abweichende Ueberlieferungen von Judas Ende gesponnen.) Die Aeusserung des Petrus in jener Stelle der AG. *οὗτος μὲν οὖν ἐκτήσατο χωρίον ἐκ μισθοῦ τῆς ἀδικίας* versteht man gew., der Vereinigung mit Matth. zu Liebe, aber sehr unnatürlich, so, dass Judas zum Ankaufe des Ackers Veranlassung gegeben habe (*Paul. Fr.* Dgg. *Strauss* S. 502.). — V. 9. *διὰ Ἱερεμίου*] Bei Jer. findet sich keine Stelle der Art, daher sich die Auslassung von *Ἱερ.* bei einigen Codd. und Verss. erklärt: hingegen findet sich bei Zach. 11, 13. eine ähnliche Stelle: daher Cod. 22. Syr. p. in m. *Ζαχαρίου* lesen; aber schon *Orig. Euseb. Hieron. Aug.* fanden die gewöhnl. LA. vor, und sie lässt sich nicht entfernen. *Hieron.* fand die Stelle in einer apokryph. Schrift des Jer., welche ihm ein Nazarener mitgetheilt hatte. Allein wahrscheinlicher ist, dass der Evang., durch Jer. 18, 1. verleitet, anstatt des Zachar. jenen Propheten genannt hat. Er hat übrigens die Stelle des Zachar. frei behandelt, welche weder im hebr. Texte, noch in den LXX so lautet, wie sie h. angeführt ist. *καὶ ἔλαβον — ἀργ.*] Zach. וָאֶקְחָה שְׁלֹשִׁים הַכֶּסֶף — LXX *καὶ ἔλαβον τοὺς τριάκοντα ἀργυροῦς.* Die 1. Pers. sing. hat der Evang. willkürlich in die 3. Pers. plur. verwandelt. *τὴν τιμὴν — ὃν ἐτιμήσαντο*] אֶדֶר הַיְקָר אֲשֶׁר יָקַרְתִּי מֵעֲלֵיהֶם — LXX *καὶ σκέψομαι εἰ δόκιμόν ἐστιν, ὃν τρόπον ἐδοκιμάσθην ὑπὲρ αὐτῶν.* — *ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ*] Gew. ergänzt man *τινές*, was hart ist. Wahrsch. entspricht es dem מֵעֲלֵיהֶם, und ist mit *τοῦ τετιμημένου* construirt, was freilich ebenfalls höchst hart, aber durch das Anschliessen an den Urtext herbeigeführt ist. Der Evang. konnte nicht setzen *ἀπ' αὐτῶν*, weil er das Subj. verändert hatte. *Fr.* bezieht *ἀπὸ τ. υἱ. Ἰ.* auf *ἔλαβον* und versteht es von Judas Isch. (!). — V. 10. *καὶ ἔδωκαν — τ. κεραμέως*] Zach. וָאַשְׁלִיךְ אֹתוֹ בֵּית יְהוָֹה אֶל הַיּוֹצֵר — LXX *καὶ ἐνέβαλον αὐτοὺς εἰς τὸν οἶκον κυρίου εἰς τὸ χωνευτήριον.* Die Parallele, dass der Prophet das Geld in den Schatz הַיּוֹצֵר = הָאוֹצָר geworfen, liess der Evang. bei Seite liegen, und bezog die Stelle willkürlich auf den Töpferacker, weil der הַיּוֹצֵר sich dafür benutzen liess. *καθὰ — κύριος*] Zach. וַיֹּאמֶר יְהוָֹה אֵלַי — LXX: *καὶ εἶπε κύριος πρὸς μέ.*

V. 11—23. *Verhör J. vor Pilatus; dessen Versuch ihn loszusprechen.* V. 11. Durch Kürze undeutlicher und unbegründeter Bericht; die Anklage der Juden sollte vorhergehen, folgt aber erst V. 12., ohne dass sie jedoch angegeben wird. Besser Luk. 23, 2 f. *σὺ λέγεις*] ist Bejahung (vgl. Joh. 18, 37.), nicht, wie *Theoph.* glaubt, zweideutige Antwort, die auch heissen könne: *du sagst es, nicht ich.* Nach Joh. 18, 36 f. ist J. Antwort bestimmter, und hiernach sagt auch Matth. V. 14. zu viel. — V. 15. *κατὰ τὴν ἑορτήν*] nach Joh. 18, 39. am Passah; jedoch kann da nur der zunächst vorliegende Fall genannt seyn; hinwiederum kann *ἡ ἑορτή* h. auch bloss das Passah bezeichnen, wiewohl es nicht an sich dieses Fest bezeichnet. *ὃν ἤθελον*] genauer als Joh. 18, 39.; doch lässt auch da Pilatus dem Volke die Wahl. Für diese Gewohnheit haben wir kein histor. Zeugniss. — V. 16. *εἶχον*] *man hatte.* *λεγόμενον*] vgl. 26, 2. *Βαραββᾶν*] = בַּר אַבָּא, ein auch sonst vorkommender Beiname

(*Lightf.* ad h. l.). Die LA. einiger Minusk., Handschrr. und Ueberss. und nach Scholien und *Orig.* Bemerkung, auch alter Codd.: Ἰησοῦν Βαραββᾶν lässt sich kaum aus der Nachlässigkeit der Abschreiber erklären (*Griesb.*), und verdient wo nicht Aufnahme, doch Beachtung. Wahrsch. nannte Pilatus diesen Räuber gerade wegen seiner Namensgleichheit neben J., vielleicht aus Spott. Möglich, dass er, da er Aufrührer war (Luk. 23, 19.), die Rolle eines falschen Propheten oder Messias gespielt hatte, und also mit J. auch in dieser Hinsicht in Vergleichung trat; (nur würde er als solcher schwerlich einen Mord begangen haben). Aber zu dieser Aehnlichkeit gehört keineswegs (wie *Olsh.* will) der Beiname *Vatersohn* (= Sohn Gottes), was ein „Spiel" der göttlichen Vorsehung seyn soll, nach dem Spruche: ludit in humanis divina potentia rebus, aber nichts als ein sehr unpassendes Spiel frommes Witzes ist. — V. 17. συνηγμένων οὖν αὐτῶν] αὐτῶν geht auf die Synedristen V. 12. und vielleicht auch auf das Volk V. 15. Es ist nicht deutlich, ob diese „Versammlung" in Folge einer ausdrücklichen Zusammenberufung (Luk. 23, 13.), oder von selbst geschehen war: die Synedristen befanden sich schon da, auch war unstreitig das Volk von selbst herbeigeströmt. Uebrigens denkt sich der Evang. schon hier Pilat. auf dem Richterstuhle sitzend (V. 19.); vgl. dgg. Joh. 19, 13. τίνα — ὑμῖν] über die Construction s. 13, 28. — V. 18. ᾔδει γάρ] Erklärung des wohlwollenden Beweggrundes zu diesem Vorschlage. διὰ φθόνον] *aus Neid*, Luk. 1, 78. Er wusste es, indem er die Gesinnung der Juden durchschaute und indem sie sich selbst durch ihre Leidenschaftlichkeit verriethen. — V. 19. ἐπὶ τοῦ βήματος] vgl. 19, 13. ἡ γυνὴ αὐτοῦ] Sie hiess nach *Niceph.* H. E. I, 30. Claudia Procula. Sie war nach der damaligen Sitte (*Tac.* Ann. III, 33 f.) ihrem Gatten in die Provinz gefolgt; vielleicht (wie Ev. Nicodem. c. 2. p. 520. b. *Thilo* voraussetzt) eine θεοσεβής, d. h. Judenfreundin, vielleicht auch Verehrerin J. μηδέν — ἐκείνῳ] sc. γινέσθω, vgl. 8, 29. „Mache dir nichts mit ihm zu schaffen", näml. so dass du ihm übel thust; „halte dich rein von ihm!" πολλά κτλ.] „ich habe einen ängstigenden Traum über ihn gehabt", der wahrsch. durch die Abends eingegangenen Nachrichten veranlasst war. — Nach Luk. 23, 7 f. hat Pilat., ehe er diesen Loslassungsversuch machte, J. zu Herodes Antipas gesandt. — V. 20. ἵνα] umschreibt den Infinit.; falsch *Fr.* in id intenti ut — V. 22. τί ποιήσω Ἰησοῦν] *was soll ich mit J. machen?* Nach *Wahl* ist diese Redensart der καλῶς ποιεῖν τινα Matth. 5, 44. parallel und τί vertritt die Stelle eines Adverb.; aber sie entspricht vielmehr der Redensart ποιεῖν τινα κακά. *Matthiä* ausf. gr. Gramm. II. §. 415. λέγουσιν αὐτῷ] αὐτῷ wahrsch. unächt. — V. 23. σταυρωθήτω] Sie forderten die Kreuzigung als die bei den Römern gewöhnl. Strafe des Aufruhrs (*Grot.*) und aus Hass gegen J. ἡγεμών] lassen einige Codd. und Verss. aus. τί γάρ] das γάρ setzt die Missbilligung der Forderung voraus.

V. 24 — 31. *J. Verurtheilung und Verspottung.* V. 24. ὅτι οὐδὲν ὠφελεῖ] sc. αὐτός, *dass er nichts ausrichtete*, se nihil perficere; And. nullam rem (se) juvare. μᾶλλον θόρυβος γίνεται]

mehr Lärm entstand. ἀπενίψατο κτλ.] symbolische Handlung nach jüdischer Sitte, vgl. 5 Mos. 21, 6 f. *Sota* IX, 6.; *Fr.* findet dagegen nichts als einen natürlichen Ausdruck darin. ἀθῷός εἰμι ἀπό κτλ.] = נָקִי מִדְּמֵי 2 Sam. 3, 28., vgl. AG. 20, 26. ὑμεῖς ὄψεσθε] vgl. V. 4. — V. 25. τὸ αἷμα κτλ.] sc. ἐλθέτω, 23, 35. — Sowohl die Erklärung, welche Pilatus gibt, als diese Aeusserung des Volkes, findet *Strauss* II, 523. unwahrscheinlich, wie denn auch *Paul.* das δικαίου im Munde des Richters anstössig findet und man es schon im Alterthume anstössig gefunden hat, woher unstreitig die Auslassung desselben in BD (*Lachm.* T.). Ein solches Urtheil ist schwankend; aber dass Matth. allein dieses berichtet, ist ein Umstand, den Jedermann beachten muss. — V. 26. φραγελλώσας] Matth. und Mark. lassen J. geisseln nach der römischen Sitte, die zu Kreuzigenden vorher zu geisseln (*Liv.* XXXII, 36. *Joseph.* B. J. V, 11, 1. *Hieron.* ad Matth. 27.). Nach Luk. 23, 16. schlägt Pilat. bloss vor, er *wolle* J. züchtigen (d. h. geisseln) lassen und dann losgeben; nach ihm scheint es aber nicht zur Geisselung gekommen zu seyn. Nach Joh. 19, 1. lässt Pilat. J. wirklich geisseln in der Absicht, wie es scheint, dem Hasse der Juden in etwas genug zu thun und ihr Mitleiden zu erregen. *Paul.* hält den Bericht des Joh. für massgebend und erklärt daher unsre Stelle falsch: *nachdem er ihn vorher hatte geisseln lassen. Strauss* II, 525. hält den synoptischen Bericht für richtiger und ursprünglicher. — V. 27. Mit der Geisselung verbinden Matth. und Mark., wie Joh., eine Verspottung J. durch die römischen Soldaten; aber der letztere lässt sie ebenfalls, wie die Geisselung, der Verurtheilung vorhergehen. Luk. erzählt dafür eine Verspottung bei Herodes. παραλαβόντες — εἰς τὸ πραιτώριον] Hiernach scheint es, als ob die Geisselung ausserhalb des Prätorium (= Palast worin der Procurator [sonst Prätor oder Proprätor] wohnte — es war der Palast des Herodes in der obern Stadt, *Joseph.* B. J. II, 14, 8.) Statt gefunden hätte; allein sie geschah unstreitig im Prätorium selbst. Diess fühlte Mark., indem er ἔσω τῆς αὐλῆς setzte, *ins Innere des Palastes*; aber wir dürfen das εἰς des Matth. nicht so urgiren. συνήγαγον — τὴν σπεῖραν] die Cohorte, d. h. ein Theil derselben, befand sich entweder im Hofe des Palastes aufgestellt oder aussen in der Nähe. — V. 28. χλαμύς] ein Mantel, wie ihn Könige und Feldherrn trugen, s. *Bretschn.* στέφανον ἐξ ἀκανθῶν] *Dornen* nicht gerade mit grossen Stacheln, um zu verwunden; es sollte eine spöttische Nachahmung des Lorbeerkranzes oder der Königskrone seyn. — V. 29. κάλαμον] statt des Scepters oder Feldherrn-Stabes. ἐπὶ τὴν δεξ.] Bessere *Lachm.* LA. ἐν τῇ δεξιᾷ. Die gewöhnl. scheint durch das vorhergehende ἐπὶ τ. κεφ. herbeigeführt zu seyn, so wie man auch der Gleichförmigkeit wegen ἔθηκαν geschrieben hat. Es findet sich h. ein Zeugma: ἐπέθηκαν passt nicht zu κάλαμον ἐν τῇ δεξ., man muss nur das simplex ἔθηκαν herausnehmen. ὁ βασιλεύς] *Win.* S. 154.

V. 32—35. *Kreuzigung Jesu.* V. 32. Dass dieser Simon gerade als Anhänger Christi zum Tragen des Kreuzes gezwungen wurde (*Grot.*), ist wenig wahrsch., da er vielmehr als ein Gleichgül-

tiger erscheint (*Olsh.*). Da er nach Luk. 23, 26. vom Felde kam, so war er vielleicht in Jerusalem ansässig; vielleicht aber war er nur am Feste als Fremder da. *ἠγγάρευσαν*] 5, 41. Dieser Angabe fehlt das Zeugniss des Joh., nach welchem J. das Kreuz bis an die Richtstätte trug. Man vereinigt die beiderseitigen Berichte, indem man annimmt, J. habe das Kreuz bis vor die Stadt hinausgetragen, und dann habe man es dem Simon aufgeladen. *ὅς ἐστι λεγόμενος κρανίου τόπος*] ***Schädelstätte***, fälschlich nach der gewöhnl. Meinung so genannt von den dort liegenden Schädeln der Missethäter; denn 1) heisst es nicht *κρανίων τόπος*, ja im Chald. גֻּלְגָּלְתָּא (woher *Γολγοθᾶ* mit herausgeworfenem ל) und bei Luk. *κρανίον*; 2) die Reinigkeit der Juden erlaubte nicht, die Schädel und übrigen Gebeine der Hingerichteten unbegraben liegen zu lassen (*Paul.*). Ueber die ungewisse Lage des Ortes s. *Win.* Real-WB. Ziemlich stark bezeugt ist *ὅ* (*Griesb. Scholz. Lachm.* T.), und hiernach ist die Auslassung von *λεγόμενος* (von *Gersd.* I, 60. und *Schulz* empfohlen) sehr bequem, aber nicht genug begründet; denn nicht alle die *ὅ* lesen, lassen es aus, sondern lesen zum Theil *λεγόμενον*; And. *μεθερμηνευόμενον*; BL und *Lachm.* setzen es nach *τόπος*. — V. 34. *ὄξος*] Die LA. *οἶνον* hat zwar mehrere gute Zeugen (*Lachm.* T.) für sich, allein sie scheint aus Mark. interpolirt zu seyn. Die gewöhnl. ist durch V. 48. Joh. 19, 29. bestätigt und erinnert an Ps. 69, 22., welche Stelle im Sinne des Evang. eine prophet. Beziehung auf diesen Umstand zu haben scheint (vgl. Joh. 19, 28.). Mark. 15, 23. hat demselben durch sein *ἐσμυρνισμένον οἶνον* die geschichtliche Beziehung gegeben auf die Sitte der Juden, Missethäter durch Gewürzwein zu betäuben (*Sanhedr.* f. 43, 1. *Lightf.*). J. aber verschmähete dieses Mittel. Eine zweite Tränkung folgt unten V. 48. Diese erste haben bloss Matth. und Mark. — V. 35. *σταυρώσαντες*] *Kreuzigen* heisst an den *σταυρός* (eigentl. *Pfahl*), die crux, zwei in Gestalt eines T zusammengefügte Pfähle (der längere hiess staticulum, und ragte oft oben hervor, der kürzere antenna) *anheften*, affigere, *annageln*, *προσηλοῦν*, *aufhängen*, suspendere, *κρεμᾶν*. Seit *Dathe* ad Ps. 22, 7. *Paul.* Memor. IV. Comment., exeg. Handb. ist es streitig, ob das Anheften durch Annageln zugleich der Hände und Füsse geschah, oder ob letztere bloss angebunden wurden. Ausser den Stellen *Justin. M.* Dial. c. Tryph. p. 324. Apol. II. p. 76. *Tertull.* adv. Marc. III, 19., den Martyrologien und der Tragödie *Χριστὸς πάσχων*, gegen deren Glaubwürdigkeit man Zweifel aufgeworfen hat, weil die Rücksicht auf Ps. 22, 17. vorgewaltet haben soll, gibt es kein ausdrückliches Zeugniss für das Annageln der Füsse, als die Stelle *Plaut.* Mostell. II, 1, 13., wo aber von einer ungewöhnlichen Härte der Strafe die Rede seyn kann. Bei *Lucian.* Prometh. c. 1. 2. ist bloss das Annageln der Hände erwähnt; *Lucan.* VI, 547. nennt bloss einen insertum manibus chalybem. Nach *Socrat.* H. E. I, 17. fand die Kaiserin Helena nur die Nägel, mit denen die Hände Christi angenagelt gewesen seyn sollten, wiewohl dieser Schriftsteller, so wie *Rufin.* II, 8. u. A., von mehr als zwei Nägeln zu sprechen scheint. In den Evv. selbst beweist Luk. 24, 39 f. nicht sicher,

und Joh. 20, 25. 27. eher dagegen. Indessen ist es nicht wahrsch., dass Justin, *eben weil* ihm die Erfüllung der Weissagung Ps. 22, 17. so wichtig war, sich auf etwas berufen haben sollte, das ganz ungewöhnlich war; auch hätte *Tertull.* l. c. nicht vom Annageln der Hände und Füsse schreiben können: quae proprie atrocia crucis; die Martyrologien aber gehen, wenn auch nicht von Facten, doch von der Voraussetzung des Factischen und Gewöhnlichen aus. Es bleibt also immer sicher, dass wenigstens häufig sowohl Hände als Füsse angenagelt wurden. Vgl. *Bähr* in *Heidenreichs* und *Hüffels* Zeitschrift. II, 309 f. Aber die Stelle des Sokrates beweist doch so viel, dass auch bloss die Hände angenagelt wurden. Die ganze Frage erhält nur Wichtigkeit in Beziehung auf die Annahme einer natürlichen Wiederbelebung J., welche freilich bei Annagelung der Füsse als unmöglich erscheint, insofern wenigstens, als der Wiederbelebte nicht eher als nach Heilung der Fusswunden hätte gehen und seinen Jüngern erscheinen können. Aber diese Annahme hat auch noch ausserdem solche Schwierigkeiten, dass sie heut zu Tage bei keinem besonnenen und unpartheiischen Forscher mehr Beifall finden kann. Vgl. *Strauss* II. §. 135. Der Körper des Gekreuzigten erhielt übrigens noch Halt durch einen Pflock in der Mitte, *πῆγμα*. *Iren.* adv. haer. II, 42.: Ipse habitus crucis fines et summitates habet quinque, duas in longitudinem, duas in latitudinem et unam in medio, ubi requiescit, qui clavis infigitur — daher cruci inequitare. *διεμερίσαντο κτλ.*] Nach dem römischen Gesetze de bonis damnatorum (*Wetst. Paul.* exeg. Hdb. III, 761.) fielen die Kleidungsstücke der Hingerichteten als Spolia den Vollstreckern des Urtheils zu. — Joh. 19, 23 f. bringt eine bestimmtere Notiz über dieses Kleidertheilen bei. Gegen die Worte *ἵνα πληρωθῇ — κλῆρον* sprechen zu viele Zeugen, als dass sie nicht für ein Einschiebsel aus Joh. gehalten werden müssten, obgleich es Aufmerksamkeit verdient, dass das *ῥηθὲν ἀπὸ τοῦ προφ.* ganz dem Matth. eigenthümlich ist. — V. 36. Die Gekreuzigten wurden bewacht (*Wetst.*). — V. 37. *ἐπέθηκαν*] ist nicht als Plusquamperf. zu fassen, auch ist nicht mit *Wassenbergh* eine Versetzung anzunehmen: Matth. holt nach, oder vielmehr, er hat V. 36. das Wachehalten zu früh erzählt, um gleich zusammenzufassen, was die Soldaten, die J. kreuzigten, thaten, worauf er dann V. 38. fortfährt, die Umstände der Kreuzigung J. anzugeben. *τὴν αἰτίαν κτλ.*] den *τίτλος* (Joh. 19, 20.), titulus (*Sueton.* Domit. c. 10. Calig. c. 32.), den man an das Kreuz zu heften pflegte, um das Verbrechen des Gekreuzigten anzuzeigen. Joh. gibt die Worte wahrsch. genauer an. — V. 38. *λῃσταί*] wahrsch. Aufrührer (vgl. *Joseph.* B. J. II, 12, 2.).

V. 39—56. *Jesus am Kreuze; sein Tod.* V. 39. *οἱ παραπορευόμενοι*] die (in Geschäften, also an einem Werkeltage, vgl. Luk. 23, 26.?) vorübergehenden. *κινοῦντες τ. κεφαλάς*] *mit dem Kopfe nickend*, nach Ps. 22, 8., welcher Ps. hier und V. 35. 43. massgebend ist, wie Ps. 69. bei V. 34. — V. 40. Die erste Spottrede bezieht sich auf 26, 61. Joh. 2, 19.; die zweite auf J. Bekenntniss 26, 64. Wir halten näml. das Kolon nach *σεαυτόν* für richtig (geg. *Fr.*), und finden hier 2 Parallelsätze nach Art des Hebraismus.

ὁ καταλύων — ὁ οἰκοδομῶν] substantive gebrauchte Particc.: der *Zerstörer* d. T. und *Wiederaufbauer* (in seiner Einbildung). — V. 41. Mehrere Codd. (aber nicht die ältesten) und Verss. fügen noch *Φαρισαίων* hinzu, was *Matth.* und *Fr.* aufnehmen; möglich, dass Matth. h. recht vollständig, ja übervollständig seyn wollte, manche Abschreiber und Kritiker aber das Ueberflüssigscheinende wegliessen; wofür vielleicht ein Beweis darin liegt, dass Cod. D u. a. *Φαρισαίων* st. *πρεσβυτέρων* haben. — V. 42. *ἄλλους ἔσωσεν*] näml. durch seine Wunder. *ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι*] ist am besten ohne Frage zu nehmen. *εἰ βασιλεὺς Ἰσραὴλ ἐστι*] *εἰ* fehlt in BDL und einigen andern Zeugen; *Fr.* streicht es; die Rede wird dadurch einfacher, eigenthümlicher, während sie nach der gewöhnl. LA. der in V. 40. ähnlich ist; aber die Zeugen reichen nicht hin. *βασιλεὺς Ἰσρ.*] ähnlich wie *υἱὸς τ. θεοῦ* V. 40. *ἐπ᾽ αὐτῷ*] für diese LA. sprechen sehr viele, freilich nicht gerade die ältesten Zeugen; die Construction kommt sonst bei Matth. nicht (wiewohl bei Luk. 24, 25.) vor, aber diess spricht gerade für die Ursprünglichkeit der LA. Die andere *ἐπ᾽ αὐτόν* (nach dem Sprachgebrauche des Luk.) hat weniger Zeugen für sich, obschon die alten Codd. BL; für die gewöhnl. LA. *αὐτῷ* zeugen D It. Goth., und *Lachm.* hat letztere in seinen Text aufgenommen (?). — V. 43. *πέποιθεν κτλ.*] offenbar aus Ps. 22, 9. nach den LXX mit Abweichung und Auslassung entlehnte Worte. LXX: *ἤλπισεν ἐπὶ κύριον, ῥυσάσθω αὐτόν, σωσάτω αὐτόν, ὅτι θέλει αὐτόν.* Sicher nimmt Matth., wie die LXX, *θέλειν* h. in der (nicht aller Anknüpfung im Griechischen entbehrenden, vgl. Mark. 12, 38.) Bedeutung von חָפֵץ *Gefallen haben* (gegen *Fr.*). *εἶπε γάρ κτλ.*] ist Erklärung des *εἰ θέλει αὐτόν*; „denn er hat mit dem göttlichen Wohlgefallen geprahlt und sich Gottes Sohn genannt.“ Vgl. Weish. 2, 18. *ὅτι*] recitat. wie V. 47., von *Gersd.* kritisch verdächtigt, vgl. Anm. z. 2, 23. 5, 31. — V. 44. *τὸ αὐτό*] *gleicherweise*, wie *τὸν ὅμοιον τρόπον* Jud. 7. vgl. *Win.* S. 186. *Fr.* künstelnd: *τὸ δ᾽ αὐτὸ καὶ οἱ λ. ἐποίουν καὶ ὠνείδιζον αὐτ.* — *αὐτῷ*] Bessere LA. nach hinreichenden Zeugnissen und der sonstigen Construction (5, 11. 11, 20.): *αὐτόν.* — Luk. hat h. eine bedeutende Abweichung 23, 39—43.

V. 45. Die sechste St. = unsre zwölfte; die neunte = 3 Uhr Nachmittags. (Ueber *ἐννάτης*, var. l. *ἐνάτης*, vgl. Matth. 20, 5.) In jener tritt die den Tod J. ankündigende Finsterniss ein: es scheint also, dass nach Matth., wie nach Mark. 15, 33., vgl. 25., J. vor dieser Stunde schon gekreuzigt wurde. Dagegen hat nach Joh. 19, 14. um die *sechste* St. Pilatus erst Gericht über J. gehalten. Ueber diese Schwierigkeit s. d. dort. Anm. *σκότος*] soll nach Luk. 23, 45. eine Sonnenfinsterniss gewesen seyn; darauf führen wenigstens die Worte zunächst, wiewohl von einem Nebel auch gesagt werden kann, dass er die Sonne verfinstere. Da damals, am Passahfeste, Vollmond war, so kann man keine Sonnenfinsterniss, sondern nur einen das Erdbeben (V. 51.) begleitenden Nebel annehmen. Aber *ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν*, wie *ἐφ᾽ ὅλην τ. γ.* bei Luk. und Mark. ist am natürlichsten von *der ganzen Erde* zu verstehen (vgl. Luk. 21, 35.; 4, 25. hingegen ist, wie oft כָּל־הָאָרֶץ, zweifelhaft); willkürlich schränken

es *Kuin. Olsh.* auf Palästina ein. Nach dieser Erklärung fällt den Evangg. eine (jedoch bei ihrer kindlichen Weltansicht natürliche) Uebertreibung zur Last. *Orig.* c. Cels. II, 33. u. A. berufen sich auf das Zeugniss des *Chronisten* Phlegon, der aber von einer wirklichen Sonnenfinsterniss im 4. (?) J. der 202. Olymp. spricht. *Euseb.* can. chron. ad Olymp. 202. ann. 4., vgl. *Paul.* exeg. Hdb. III, 768 f. — Dieses Naturereigniss nebst dem V. 51. erzählten ist, selbst bei unbezweifelter geschichtlicher Wahrheit, symbolisch-ästhetisch (*Olsh.*), d. h. eine Idee veranschaulichend, die Trauer über den Tod des Gerechtesten, des Sohnes Gottes („des Herrn der Schöpfung" kann mit *Olsh.* schwerlich im Sinne des unmetaphys. Christenthums der Synoptiker gesagt werden), und beruht auf der zwischen Natur und Geist bestehenden, vom Alterthume mehr, als von uns, anerkannten Sympathie Vgl. 24, 29. und die Parallelen bei *Wetst.* und *Paul.*, bes. *Virgil* Georg. I, 164.: Solem quis dicere falsum audeat? Ille etiam extincto miseratus Caesare Romam tum caput obscura nitidum caligine texit Insolitis tremuerunt motibus Alpes. Dass die Synoptiker, und nicht Joh., dieses anführen, ist charakteristich. — V. 46. J. ruft die zum Theil chaldäisch übersetzten Worte von Ps. 22, 2. aus (statt *λαμά* [Mark. *λαμμᾶ*, richtiger, *λάμμα* = לָמָּה] haben die Codd. theils *λιμά*, theils *λειμά*, theils *λεμά* oder *λημά*, was das chald. לְמָא und vielleicht richtiger ist. *σαββαχθανί* = שְׁבַקְתַּנִי = עֲזַבְתַּנִי); es fragt sich, in welchem Sinne? Wohl waren sie der Ausdruck von etwas in ihm selbst Vorgehendem, aber doch, und gewiss in Angemessenheit zu dem dortigen Sinne, entlehnt. Dort und h. sind sie die Klage über grosses, die menschliche Natur niederdrückendes und deren Harmonie mit Gott störendes Leiden, ein so grosses Leiden, dass der, welcher es trägt, vom Beistande Gottes verlassen zu seyn glaubt. Nun aber kann weder jemals ein Mensch von Gott verlassen seyn (der ja allgegenwärtig ist), noch kann der wahrhaft Fromme sich in dauerndem Bewusstsein von ihm verlassen glauben (was unfromm wäre); sondern der Gedanke kann nur ein vorübergehender, das Gottesbewusstsein augenblicklich verdunkelnder seyn, wie denn auch wirklich die Klage des Psalmisten zuletzt sich zum Vertrauen und zur Hoffnung umstimmt. J. konnte am wenigsten wirklich von Gott verlassen seyn und sich von ihm verlassen glauben, da in ihm das vollkommenste Gottesbewusstsein war; jedoch konnte dieses durch ein vorübergehendes Uebergewicht der menschlichen Schwäche augenblicklich getrübt seyn; denn ein gewisses Schwanken müssen wir in J. zugleich mit seiner Versuchbarkeit (Matth. 4.) annehmen. Da er die Worte des 22. Ps. brauchte, so ist mehr als wahrsch., dass er sich den ganzen Gehalt desselben, mithin auch die Auflösung der Klage in Trost, vor die Seele rief, so dass unmittelbar nach den ausgerufenen Worten die Trübung des Gottesbewusstseins aufhörte, und diese seine Aeusserung gerade dieselbe Bedeutung hat, wie wenn 26, 39. bloss der erste Theil des Gebetes: *wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch vor mir vorüber*, angeführt, der andere aber: *doch nicht wie ich will* u. s. w. verschwiegen wäre. Diejenigen, welche wirklich eine Gottesverlassenheit in J. annehmen (wie neuerlich wieder

Olsh.), verfallen aus Liebe zu dem Grausigen und Erschütternden in eine ebenso unpsychologische und unmetaphysische als unsittliche Vorstellung, wodurch zugleich die Idee der Allgegenwart Gottes und der Gotteinheit Christi aufgehoben wird, obgleich sie sich wieder durch die unklare Auskunft der Annahme einer blossen *κρύψις*, nicht Entziehung des Göttlichen, davor sichern. Ist diese *κρύψις* objectiv, so ist sie ein Unding; ist sie aber subjectiv, so ist sie nichts als eine Verdunkelung des Gottesbewusstseins. Nun fragt sich noch, ob das Leiden, welches J. Seele auf einen Augenblick trübte, bloss das körperliche oder zugleich ein Seelenleiden war. Dass der körperliche Schmerz eine solche Wirkung auf die Seele J. gehabt haben soll, finden dieselben, welche obige starke Ansicht vertheidigen, seiner unwürdig; allein diess wäre es nur dann, wenn obige Ansicht richtig und eine wirkliche Gottverlassenheit anzunehmen wäre. Indessen litt er unstreitig auch den Schmerz, von der Menschheit, die er so sehr liebte, verworfen zu seyn durch sündhafte Verblendung, und somit auch den Schmerz über die Sünde (vgl. Anm. z. 26, 39.); nur einen die Sünden der Menschen abbüssenden Schmerz können wir um so weniger annehmen, als uns die Idee der Sünde-überwindenden Kraft in J. am Kreuze die allerwichtigste scheint und diese durch jene Vorstellung sehr leidet. Dass J., nachdem er sich im Garten Gethsemane gestärkt hatte, nochmals schwankt, darf nach der Anm. z. 26, 39. nicht auffallen. — V. 47. Dass diess nicht ein Missverständniss von Seiten der römischen Soldaten (*Euthym.*), welche schwerlich etwas von Elia wussten, auch nicht von Seiten der jüdischen Zuschauer, welche das „*Eli*" wohl verstehen mussten, sondern eine Verdrehung war, liegt wohl am Tage, obgleich *Olsh.* das zweite annimmt. — V. 48. Diese zweite (vgl. V. 34.) Tränkung geschieht, wie es scheint, aus Erbarmen über den Angstruf, der von Durst (der gewöhnl. Plage der Gekreuzigten) zu zeugen schien. Nach Joh. 19, 28 f. ruft J. wirklich: *ich dürste*, und man tränkt ihn dem zufolge. Hier ist mit der mitleidigen Handlung des Einen der Spott der Uebrigen verbunden (V. 49.); bei Mark. 15, 36. spottet der Tränkende selbst in Beziehung auf den angeblich gerufenen Elias; bei Luk. 23, 36. ist die Tränkung ebenfalls eine spottende, und zwar mit andern Reden verbunden. — V. 49. Die Uebrigen wollten diese Hülfleistung nicht (*ἄφες, lass es seyn*), um zu sehen, ob ihm vielleicht Elias zu Hülfe kommen werde; offenbarer Spott. Hätten sie einen Schauder vor der Möglichkeit, dass Elias im Wetter erscheinen werde, bekommen (*Olsh.*): so würden sie wohl anders geredet haben. Der Zusatz: *ἄλλος δὲ λαβὼν λόγχην — αἷμα* in BCL u. a. Codd., einigen Verss. u. Patrr. ist so offenbar aus Joh. 19, 34. genommen, dass die Autorität jener angesehenen Handschrr. dadurch sehr geschwächt wird. — V. 50. *πάλιν*] kann nach wenigen Zeugen mit *Fr.* nicht gestrichen werden. *κράξας*] h. kann man die Rede Luk. 23, 46. oder Joh. 19, 30. einschalten. Das *φωνῇ μεγάλῃ* fällt als bei Sterbenden nicht gew. (freilich auch nicht beispiellos) auf, um so mehr, da es Joh. nicht hat. *ἀφῆκε τὸ πνεῦμα*] *hauchte den Geist aus*. Vgl. *Joseph.* Antt. VII, 13, 3. *Kypke* obss. s. I, 140.

V. 51. *εἰς δύο*] Es ist nicht nöthig *μέρη* zu suppliren; das Neutr. *δύο* hat schon diese Bedeutung für sich. Es ist nicht deutlich, ob das Zerreissen des Vorhanges (des Allerheiligsten nämlich, = פָּרֹכֶת) durch das Erdbeben verursacht seyn soll, aber auch nicht das Gegentheil (*Fr.*); das Factum ist übrigens offenbar ein Sinnbild des durch Christum eröffneten freien Zutritts zum Vater (vgl. Hebr. 8, 8.). — V. 52. *τὰ μνημεῖα ἀνεῴχθησαν*] Diess kommt auch sonst bei Schilderung heftiger Erdbeben vor (*Wetst.*). *ἠγέρθη*] BDL *Orig. Lachm.* T.: *ἠγέρθησαν*, wahrsch. ursprünglich, weil scheinbar gegen die Grammatik. *ἁγίων*] wahrsch. meint Matth. Fromme aus dem A. T. *μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ*] Diese Worte fehlen bloss in Syr. Hier.; sonst möchte man sie gern, als unpassend, mit *Fr.* für unächt und wegen 1 Cor. 15, 20. Col. 1, 18. (damit Christus der Erstauferstandene bleibe — aber sie waren doch nach V. 52. schon vorher auferweckt —) hinzugesetzt erklären; active: „*nachdem er sie auferweckt hatte*,“ können sie nicht (mit demselben) genommen werden. Am natürlichsten verbindet man sie mit *εἰσῆλθον*. *Stroth* in *Eichh.* Rep. IX, 123 f. *Bauer* bibl. Theol. d. N. T. I, 366. halten beide Verse für Interpolation. Zur allgemeinen Evangelien-Tradition scheint die auffallende Nachricht nicht zu gehören; selbst als sagenhafte (mythische) Vorstellung schliesst sie sich nicht gut an den messianischen Glauben der Zeit (etwa an die Erwartung der „ersten Auferstehung“ [Apok. 20, 4.]) an; auch lässt sie sich nicht genügend aus dem Factum, dass durch das Erdbeben einige Gräber geöffnet wurden, erklären (vgl. *Hase* §. 148.). Weiter ausgeführt ist die Sache im Ev. Nicod. c. 17. 18. — V. 54. *ὁ ἑκατόνταρχος*] welcher die Hinrichtungswache befehligte. *καὶ τὰ γενόμενα*] *und was sonst noch geschehen war* (V. 45.). *θεοῦ υἱός*] nicht im heidnischen Sinne: Dei cujusdam filius (*Fr.*); wenigstens nöthigt dazu nicht der Mangel des Artikels (vgl. V. 47. 14, 33. 43.). Luk. 23, 47. setzt mildernd: *δίκαιος*. — *ἦν*, *war*, als er lebte. — V. 55 f. *ἠκολούθησαν*] *gefolgt waren*. *Win.* S. 225. *Μαρία ἡ Μαγδ.*] Man leitet ihren Beinamen von dem 15, 39. vorkommenden Magdala ab. Bei den Juden kommt eine מרים מגדלא שיער נשיא, eine Haarkräuslerin und Sünderin vor (*Lightf.*); vgl. Luk. 8, 2. *Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσῆ μήτηρ*] wahrsch. = *ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* (Frau des Alphäus) Joh. 19, 25. *ἡ μήτηρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου*] Salome nach Mark. 15, 40. Joh. nennt letztere nicht, dagegen noch die Mutter J., Maria. — Was von dem Bisherigen Joh. nicht erwähnt, namentlich die Verspottungen J. und die begleitenden Naturerscheinungen, ist durch dessen Stillschweigen nicht gerade für unwahr erklärt, hat aber auch nicht den vollen Grad von Glaubwürdigkeit. Die offenbare Berücksichtigung von Ps. 22. wirft auf die Verspottungen ein etwas verdächtiges Licht. Auch erzählt Luk. 23, 35. nicht alles, was Matth. 27, 39 f. berichtet ist.

V. 57—61. *J. Abnahme vom Kreuze und Begräbniss.* V. 57. *ἦλθεν*] wohin? Die Ausleger übergehen diese Frage: nach *Griesb.* (Comment. cr. ad Marc. 15, 43.) nach Golgotha (vgl. Joh. 19, 39.);

so aber wäre V. 58. Nachholung: besser: ins Prätorium, so dass ἦλθεν auf προσελθών vorbereitet. Dafür spricht die LA. ἐλθών Mark. 15, 43. *πλούσιος*] Nach Luk. und Mark. war er auch ein *βουλευτής*, d. h. Synedrist, nicht Rathsherr seiner Landstadt (*Michael.*), was den Worten des Luk.: *οὗτος οὐκ ἦν συγκατατεθ.* widerspricht. *ἀπὸ Ἀριμαθαίας*] Die Ausleger sind getheilt zwischen der Annahme von Rama in Benjamin (Jos. 18, 25.) und Rama (Ramathaim) in Ephraim (1 Sam. 1, 19.): für letzteres ist wohl die Form des Namens entscheidend; der Zusatz des Luk. aber: *πόλεως τῶν Ἰουδαίων* steht nach 1 Makk. 11, 34. nicht entgegen. *καὶ αὐτός*] *selber auch*, wie Andere. Schüler war er im weitern Sinne, vgl. Luk. 23, 51. Joh. 19, 38. — V. 58. Gew. blieben die Leichname der Gekreuzigten hangen als Speise der Raben (*Horat.* ep. I, 16, 48.); oft aber wurden sie auf Ansuchen ausgeliefert (auch verkauft, vgl. Mark. 15, 45.): h. gab Pilat. auch zugleich der jüdischen Sitte nach (Joh. 19, 31.). *ἀποδοθῆναι τὸ σῶμα*] Letzteres fehlt in BL u. a. Codd.: *Fr.* hält es für ein Glossema; vielleicht aber ist es der Eleganz wegen ausgelassen. — V. 59. *σινδόνι*] *Leinewand*, also = *ὀθονίοις* Joh. 19, 40.; nicht wie Mark. 14, 51 f. (*Fr.*). — V. 60. Joh. 19, 40. erwähnt einer geschehenen Einbalsamirung, Luk. 23, 56. Mark. 16, 1. einer erst noch beabsichtigten: Matth. wusste von keiner, so dass 26, 12. bei ihm eine besonders nachdrückliche Bedeutung hat (*Strauss*). *ἐν τῷ καινῷ μν.*] Die Neuheit und Unberührtheit des Grabes ist allen Evangg., nach ihren jüdischen Reinigkeitsbegriffen, wichtig (vgl. Luk. 19, 30.). Dass es dem Joseph gehörte, leugnet Joh. 19, 41. nicht, bestätigt es aber auch nicht; vielmehr scheint er durch V. 42. anzudeuten, dass, wenn nicht die Zeit gedrängt hätte, dieses Grab nicht gewählt worden wäre. *ἐν τῇ πέτρᾳ*] *in dem Felsen* entweder individuell: dem F., den Joseph besass; oder generisch. *προσκυλίσας λίθον*] Man nannte diesen, die Stelle einer Thüre vertretenden Stein גּוֹלָל, eben vom Wälzen (*Sanhedr.* f. 47. c. 2.). — V. 61. *ἡ ἄλλη M.*] vgl. V. 56. *καθήμεναι*] ist nicht mit ἦν zu verbinden, was schon wegen der Stellung und des verschiedenen Numerus nicht angeht.

V. 62—66. *Verwahrung des Grabes.* V. 62. *τῇ δὲ ἐπαύριον*] *am folgenden* (physischen) *Tage*, d. i. am Sabbath, nicht: am Abend des Kreuzigungstages (*Kuin.*), was ganz gegen den Sprachgebrauch ist. *ἥτις ἐστὶ μετὰ τ. παρασκευήν*] Eine sonderbare Bezeichnung des Sabbaths als des Tages nach dem Vorsabbath, um so auffallender, als Matth. die *παρασκευή* bisher nicht, wie die andern Evangg., als den Tag, wo J. gekreuzigt wurde, genannt hat. Nach *Schneckenb.* (Beitr. S. 5.) wäre die *παρασκευή* der zweite Ostertag, das Garbenfest, als *Vorfest* von Pfingsten; allein diese übrigens unbewiesene Erklärung führt auf die sonderbare Vorstellung, dass J. 2 Tage länger im Grabe gelegen habe. Derselbe Schriftst. (üb. d. erst. kan. Ev. S. 39 f.) nimmt an, der Evang. habe einen zwischen dem Kreuzigungstage und dem Sabbath liegenden Tag verstanden, damit die 3 Tage und Nächte herauskämen (12, 40.). Das wäre aber in der That eine starke Unwissenheit und Willkür. — V. 63. J. hatte

solches nie öffentlich und vor Fremden gesagt; die Reden Matth. 12, 39. Joh. 2, 19. sind theils unverständlich, theils zweifelhaft; und letztere Rede verstanden die Juden selbst anders (Matth. 26, 61.). — V. 64. νυκτός] ist entschieden unächt. καὶ ἔσται] *und so wird seyn.* — V. 65. ἔφη δέ] δέ hat viele und gute Zeugen (*Griesb. Lachm.* T.) gegen sich. ἔχετε κουστωδίαν] *ihr habt eine Wache* zu eurer Verfügung: Pilat. meint wahrsch. eine römische Truppen-Abtheilung, welche während des Festes dem Synedrium zu Befehl stand. ὡς οἴδατε] *so gut ihr wisst*, d. h. könnt. Eine Ironie liegt in diesen Worten schwerlich (*Fr.*). μετὰ τῆς κουστωδίας] nicht so viel als διὰ τ. κ. (*Kypke*, *Kuin.*), sondern: *nebst der Wache*, indem sie auch die Wache hinstellten; Breviloquenz.

Sechster Theil.

Cap. 28.

Jesu Auferstehung.

V. 1—10. *Die Weiber erhalten die Kunde von J. Auferstehung, und sehen ihn selbst.* V. 1. ὀψὲ δὲ σαββάτων] *Nach dem Sabbath:* diese Erklärung ist sprachlich zulässig, allein natürlicher ist allerdings der Sinn: *am Abend nach dem Sabbath*, womit auch τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων in Uebereinstimmung gebracht werden könnte, da ja ἐπιφώσκειν Luk. 23, 54. vom künstlichen Tage und das syr. נהר (vgl. *Michael.* Lex. Syr. p. 538. *Gesen.* in *Rosenm.* Rep. I, 132.) vom Abende oder der Nacht, die einem andern Tage vorhergehen, gebraucht wird: nur ist nicht wahrsch., dass nach Matth., im Widerspruche mit allen andern Evangg., die Auferstehung J. am Abend geschehen seyn sollte. τῇ ἐπιφωσκούσῃ] sc. ἡμέρᾳ, εἰς μίαν σαββάτων] *auf den ersten Wochentag*, לְאֶחָד בַּשַּׁבָּת (*Lightf.* ad h. l.). Die Construction hat allerdings etwas sonderbares; sie erklärt sich daraus, dass das ausgelassene ἡμέρᾳ im Sprachgebrauche so ziemlich vergessen war. ἡ ἄλλη Μαρία] vgl. 27, 56. — Mark. 16, 1. fügt noch die Salome, Luk. 24, 10. die Johanna und mehrere andere hinzu: nach Joh. 20, 1. kam nur Maria Magd. zum Grabe und zwar ohne die Absicht den Leichnam einzubalsamiren, welche auch Matth. nicht kennt. — V. 2. Am natürlichsten wäre es, diess als in Gegenwart der Frauen vorgegangen zu fassen (denn ἰδοὺ führt auf die unmittelbare Anschauung), wenn nicht im Folg. deutlich die Auferstehung J. als schon geschehen, mithin die Oeffnung des Grabes durch den Engel als vorhergegangen vorausgesetzt würde. Doch darf man die Aorr. V. 2. nicht als Plusquamperff. fassen (*Kuin. Kern*): hingegen kann man das ἦλθε V. 1. als noch nicht vollendet, oder für *ging* nehmen. — Nach den andern Synopt. ist der Stein abgewälzt, ohne dass gesagt wird, wie es geschehen; auch erscheint nach ihnen der oder die Engel nicht aussen vor dem Grabe, sondern inwendig. Dass der Engel bei Matth. *vor* dem Grabe sich befindet, erhellet daraus, dass er V. 6. die Frauen auffordert (unstreitig mit ihm) in das Grab zu kommen. — Das Erdbeben begleitet die Erscheinung des Engels, ist aber nicht (wie man erklärend vermuthet hat) diese selbst; denn er redet ja, und bei Mark. hat er

16 *

ein weisses Kleid an. ἀπὸ τ. θύρας] fehlt im *Lachm.* T.; bei andern Zeugen steht noch τοῦ μνημείου dabei: Matth. hat also wahrsch. nichts der Art geschrieben, sondern man hat es zur Erklärung hinzugesetzt. — V. 3. ὡς ἀστραπή] so glänzend *wie ein Blitz*. — V. 4. τοῦ φόβου αὐτοῦ] αὐτοῦ ist Genit. des Obj. oder der Ursache, 13, 44. (?) Joh. 7, 13. Hebr. 2, 15. — V. 5. ἀποκριθείς] vgl. 11, 25. μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς] *Fr.* interpungirt μὴ φοβεῖσθε, ὑμεῖς, damit das Pron. nicht nachschleppe. Die Verbindung des folg. Satzes durch γάρ ist so zu fassen: seid gutes Muths in Ansehung dessen, den ihr suchet; *denn* ich weiss u. s. w. — V. 6. ὁ κύριος] kann freilich entbehrt werden, aber desswegen es mit *Fr.* durch ein Komma zu trennen und als Apposition zu dem aus dem Vorigen zu entnehmenden Ἰησοῦς ὁ ἐσταυρωμένος zu fassen, ist Künstelei. Am Ende des V. muss man sich eine Pause denken, während welcher die Frauen, der Aufforderung gemäss, ins Grab gingen, vgl. V. 8. — V. 7. προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν κτλ.] Diese Zusammenkunft, die einzige bei Matth., findet V. 16—20. Statt. ἰδού, εἶπον ὑμῖν] *siehe, ich sagte es euch* (st. *ich habe — gesagt*, vgl. über den Gebrauch des Aor. *Win.* S. 226 f.); Bekräftigung. *Michaelis* (Begräbn. u. Auferst. Gesch. S. 119.) Muthmassung (wornach auch *Brix.* dixit setzt): εἶπεν ὑμῖν, wird durch Mark. 16, 7. bestätigt: hiernach würde auf 26, 32. verwiesen; allein das ἰδού scheint sich nicht dazu zu schicken. Nach *Schneckenb.* (erst. kan. Ev. S. 88.) hätte *Matth.* den Mark. flüchtig benutzend irrthümlich εἶπον st. εἶπεν geschrieben (!). Aber die Sache ist vielmehr die, dass Mark. h. den Matth. mit Luk. combinirte. — V. 8. μεγάλης] gehört wahrsch. dem Sinne nach zu beiden Substantt. — V. 9. Die nicht unentbehrlichen Worte ὡς — αὐτοῦ fehlen im *Lachm.* T., und nicht unwichtig (was auch *Fr.* sagen mag) ist der von *Gersd.* gegen ihre Aechtheit geltend gemachte Grund, dass Matth. ὡς sonst nicht, wie Luk., als Zeitpartikel braucht. — V. 10. κἀκεῖ με ὄψονται] Man muss nicht mit *Fr.* ὅτι suppliren, sondern das Fut. als Folge des Befehls nehmen: *so werden sie mich daselbst sehen* (4, 19. 5, 15. 2 Cor. 13, 11.): desswegen ist auch die gewöhnl. LA. κἀκεῖ der ohnehin nicht genug bezeugten καὶ ἐκεῖ vorzuziehen, weil die Krasis, besonders in κἀγώ, gerade in solchen Fällen häufig ist (11, 28. 26, 15.). Merkwürdig ist diese überflüssige Wiederholung des durch den Engel Gesagten durch J. selbst. *Strauss* II, 601. vermuthet, dass diese Erscheinung J. einer später entstandenen Tradition angehöre.

Dieser Bericht des Matth. verhält sich zu Mark. 16, 1—10. (die Aechtheit von Mark. 16, 9 f. vorausgesetzt) und zu Luk. 24, 1—12. (die Aechtheit von V. 12. ebenfalls vorausgesetzt), folgender Massen. 1) Nach allen dreien kommen *mehrere Frauen* zum Grabe; nach Matth. erscheint ihnen auf dem Rückwege J., nach Luk. aber erscheint er ihnen *nicht*, und nach Mark. *nur* der Maria Magd. 2) Alle drei erzählen von einer Engelerscheinung, aber Matth. und Mark. nur von *Einem* Engel, Luk. von *zweien*; nach Matth. sitzt der Engel, nachdem er den Stein weggewälzt, *vor* dem Grabe (Mark.

und Luk. erzählen nichts von der Oeffnung des Grabes durch den Engel), nach Mark. sitzt der Engel *im* Grabe, nach Luk. erscheinen den Weibern die zwei Engel ebenfalls daselbst. 3) Die Reden des Engels und der Engel weichen etwas ab; Luk. hat nichts von der Zusammenkunft in Galiläa, überhaupt nichts von einem Auftrage an die Jünger. 4) Nach Matth. und Luk. bringen die Weiber den Jüngern Nachricht; nach Mark. sagen sie nichts; bloss Maria Magd. erzählt von der Erscheinung J. — Im Widerspruche mit den synoptischen Berichten, geht nach Joh. 20, 1—18. bloss Maria Magd. zum Grabe, sieht Anfangs nichts, als den weggehobenen Stein (keinen Engel), bringt bloss dem Petrus und Johannes Bericht, welche selbst auch zum Grabe gehen, und ihr allein erscheint ein Engel und Jesus. Erkünstelt ist die Vereinigungshypothese von *Hess*, *Griesb. Paul. Kern*: J. sei sowohl den andern Weibern, als der Maria, erschienen, dieser nur früher, als jenen; wobei denn ein Voraus-, Zurück- und Wiederhinlaufen der Maria, ein gegenseitiges Verfehlen, ein Nacheilen J. u. dgl. angenommen wird. Viel einfacher ist die Annahme, dass Matth. (oder vielmehr die evangel. Ueberlieferung) das, was nach Joh. der Maria Magd. begegnete, auf die übrigen Weiber ausgedehnt hat; will man, so kann man wegen des οἴδαμεν Joh. 20, 2. annehmen, dass die andern Weiber mit der Maria zum Grabe gegangen und in die Stadt zurückgekehrt waren. — Mark. 16, 9. stimmt mit Joh. in dem Punkte überein, dass J. der Maria Magd. erscheint; u. Luk. 24, 12. nähert sich ihm darin, dass Petrus, auf die Kunde der Weiber, nach dem Grabe geht; aber diese beiden Annäherungen sind Abweichungen von dem Stamme der Evangelien-Ueberlieferung, der sie sonst mit Matth. folgen, und sind wahrsch. durch irgend eine Einwirkung des Johannes-Ev. veranlasst worden. Nach *Strauss* II, 603. fände das Umgekehrte Statt; Luk. hätte die frühere, und Joh. die später umgebildete Ueberlieferung.

V. 11—15. *Bestechung der Grabeswächter.* V. 11. πορευομένων δὲ αὐτῶν] *Während sie aber hingingen.* Unklar ist, ob das Hingehen der Frauen und Soldaten gleichzeitig war; es scheint aber, dass die letzteren schon in der Stadt anlangten, als jene noch auf dem Wege waren. — V. 14. ἐπὶ τοῦ ἡγεμόνος] coram procuratore. Genauer wäre ῥηϑῇ st. ἀκουσϑῇ. — πείσομεν] *überreden*, näml. euch nicht zu bestrafen, vgl. AG. 12, 20. — V. 15. ὁ λόγος οὗτος] nicht die Bestechungsgeschichte (*Paul.*), sondern die Lüge, dass die Jünger den Leichnam J. gestohlen. μέχρι τ. σήμερον] vgl. 27, 8. Eine ähnliche Lüge findet sich in jüdischen Schriften, vgl. *Eisenmenger* neuentd. Judenth. I, 189 f. — Zweifel gegen die Glaubwürdigkeit von Matth. 27, 62—66. 28, 11—15. bei *Stroth* in *Eichh.* Rep. IX, 141. (welcher sogar die Aechtheit der Stelle angriff); *Russwurm* in *Augusti's* theol. Mon. Schr. VI, 404., *Paul.* Comm. d. custod. ad sep. Jesu disposita Jen. 1795. Comment., exeg. Hdb. z. d. St., *Kern* üb. d. Urspr. d. Ev. Matth. Tüb. Zeitschr. 1834. II, 100 f. *Hase* §. 145. (dgg. *Süskind* Mag. IX, 179. *Kuin.* Comment.), wovon die haltbarsten sich auf Folgendes gründen: 1) die bei Matth. 27, 63. bemerkte Schwierigkeit; 2) den Umstand, dass die Weiber, die zum

Grabe gehen, nichts von dessen Bewachung wissen; 3) die Unwahrscheinlichkeit, dass die Synedristen jenes Ansuchen an Pilatus gestellt und er ihnen gewillfahrt, besonders dass die ersteren so leichtgläubig gewesen seyn und in einer Rathsversammlung (wo Männer, wie Gamaliel, sassen) einen so unwürdigen Beschluss gefasst haben sollen. Letztern Zweifel findet selbst *Olsh.* erheblich und nimmt desswegen an, Kaiaphas habe die Sache unter der Hand abgemacht. Die Veranlassung zur Entstehung dieser Nachricht liegt in der unter den Juden verbreiteten Verleumdung.

V. 16—20. *Jesus erscheint den eilf Aposteln in Galiläa.* V. 16. εἰς τὸ ὄρος οὗ — ὁ Ἰησοῦς] sc. πορευθῆναι. οὗ gew. im N. T. st. οἷ und zwar nach einer ursprünglichen Verwechselung der Vorstellungen der Ruhe und Bewegung. So ἐκεῖ st. ἐκεῖσε (17, 20. 2, 22.). *Win.* S. 395. — V. 7. 10. ist von keinem Berge die Rede. Es ist merkwürdig, dass Matth. die Selbsteinweihung J. zum Messias (Cap. 5—7.), dessen Verklärung (Cap. 17.) und so auch dessen Abschied von der Erde auf einen Berg setzt. — V. 17. οἱ δέ] setzt ein οἱ μέν voraus (vgl. 26, 67.), welches am natürlichsten bei προσεκύνησαν gedacht wird; und in der That liegt es in der Natur der Sache, dass der Zweifel Manche abhielt, dem Herrn ihre Verehrung zu beweisen. *Fr.* aber will vorher suppliren οἱ μὲν οὐκ ἐδίστασαν. — V. 18. Idee des triumphirenden Messias, vgl. Joh. 13, 3. 17, 2. — V. 19. οὖν] ist unächt. εἰς τὸ ὄνομα κτλ.] βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα oder ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰ. Χρ. AG. 8, 16. 2, 38. heisst *taufen in Beziehung auf den anzuerkennenden und zu bekennenden Namen J.*, durch die Taufe verpflichten an J. zu glauben und diesen Glauben zu bekennen: folglich läge in unsrem Ausdrucke der Begriff einer Verpflichtung zum Glauben an Vater, Sohn und Geist. Aber eine solche reflectirende Zusammenfassung der dreifachen Ansicht Gottes konnte wohl bei den Aposteln vorkommen (2 Cor. 13, 13.), schwerlich aber bei Christus, und auch bei jenen schwerlich als Gegenstand des Bekenntnisses. Dazu kommt, dass in der apostolischen Zeit, wenigstens zuweilen, alle Beziehung der Taufe auf den heiligen Geist fehlte (AG. 8, 16.), wenn auch der gewöhnl. Ausdruck εἰς τ. ὄνομ. Ἰ. Χρ. als Abkürzung des unsrigen betrachtet werden könnte. Eine Schwierigkeit liegt auch darin, dass mit dem von J. gegebenen Befehle die Heiden zu taufen, die anfängliche Bedenklichkeit der Apostel solches zu thun (AG. 10.), sich nicht vertragen will. Vgl. *Teller* im 2. exc. zu *Burnet* de fide et offic. Christ. p. 262., welcher jedoch zu weit geht, indem er die Stelle als Interpolation ansieht. — V. 20. τηρεῖν] ist, wie das folg. ἐνετειλάμην, nicht bloss von praktischen Geboten, sondern auch von Lehren zu verstehen. Vgl. Joh. 8, 51. 12, 49. 14, 15. ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι] näml. im Geiste und in der Kraft, vgl. 18, 20. ἕως τῆς συντελείας τ. α.] vgl. 24, 3., wornach zugleich an J. Wiederkunft zu denken ist. — Matth. weiss offenbar nur von Einer Erscheinung J. vor seinen Jüngern, und zwar in Galiläa, womit er den auch sonst sich herausstellenden galiläischen Charakter seines Ev. bestätigt. Hinwiederum wissen die andern Evangg. nichts von einer Erscheinung J. in Galiläa, ausser derjenigen, welche Joh. 21. erzählt ist. Nach

Schneckenb. (erst. kan. Ev. S. 66.) wäre letztere die Grundlage der von Matth. erzählten, indem durch Vermischung mit der Himmelfahrt aus dem See ein Berg wurde (??). Luk., welcher den Befehl J. an die Jünger, in Jerusalem zu bleiben bis zur Ausgiessung des Geistes, und nicht bloss diesen (den *Schleiermach.* Luk. S. 299. und *Paul.* exeg. Hdb. III, 910. in eine spätere Zeit verlegen wollen), sondern auch ihr wirkliches Bleiben und die in Bethanien erfolgte Himmelfahrt J. berichtet, widerspricht dem Matth. am bestimmtesten. Vgl. *Lessings* Duplik, *Schneckenb.* a. O. S. 16 f. *Strauss* II, 614 f. Aber es lässt sich auch als gewiss annehmen, dass die von Joh. 20, 19—29. berichteten Erscheinungen in Jerusalem, nicht in Galiläa, vorgefallen sind, wie *Olsh.* von der letztern V. 26 f. ohne allen Grund annimmt. Von der Art, wie J. von seinen Jüngern geschieden sei, sagt Matth. nichts, womit er sich in Vergleich mit Mark. und Luk. als den ältern Evang. beweist. In der ersten Zeit begnügte man sich mit der einfachen Vorstellung: J. sei zum Vater gegangen: erst später wollte man das Geheimniss, das auf der Sache lag, enthüllen, konnte es aber nur auf eine symbolisch-anschauliche Weise thun.

Berichtigungen und Zusätze.

S. 8. Z. 12 v. oben l. *Nachkomme* st. *Nachkommen.*
— 8. — 17 — l. *vereinzelten* st. *vereinzelnden.*
— 17. — 21 v. unten l. vers. Aeth. st. vers. actt.
— 15. — 2 v. o. l. Sohar st. Schar.
— — — 21 v. u. l. ἰδού st. ἰδοῦ.
— 16. — 6 v. u. l. *nun* st. *nur.*
— 17. — 22 v. o. l. *Christo* st. *Geiste.*
— 19. — 3 v. u. schalte vor *aer. Dionys.* ein: *ant.*
— 21. — 24 v. o. l. *hoh.* st. *heil.*
— 22. — 12 v. u. l. 9 st. 19.
— 28. — 19 v. u. l. 24. 25. st. 24, 25.
— 30. — 2 v. o. l. 710. st. 711.
— 32. — 3 v. u. nach: *abzuhalten* schalte ein: *das Imperf. von der unvollendeten Handlung* (*Win.* 245.).
— 38. — 11 v. o. schalte nach *geschehen* ein: *seyn.*
— 45. — 28 v. o. l. *Apposition* st. *Opposition.*
— 54. — 19 v. o. l. Mk. 9, 50. st. Mark. 9, 10.
— 58. — 15 f. v. u. l. *seltener*, *üblicher* st. *seltenen*, *üblichen.*
— 59. — 20 v. o. l. *Lesers* st. *Lehrers.*
— 61. — 4 v. u. l. 18, 8. st. 19, 8.
— 62. — 9 v. u. l. *die* st. *Die.*
— 67. — 20 v. u. l. *nehmen* st. *nahmen.*
— 74. — 14 v. o. l. *verfinstern* st. *entreissen.*
— — — 8 v. u. l. μαμωνᾷ st. μαμωνᾶς.
— 79. — 9 v. o. schalte nach *desselben* ein: οὗτος, *auf das Vorige sich beziehend, ist h. Subject* (*Joh.* 6, 58. *Röm.* 9, 8. *Win.* 103.)
— 86. — 27 v. o. l. ܟܽܡ: st. ܟܳܡ:.
— 87. — 11 v. u. l. *der* st. *die.*
— 93. — 16 v. u. l. *epexegetische* st. *exegetische.*
— 99. — 17 v. u. nach *Eigennamen* schalte ein: *wiewohl es die Rabbinen thun* (*Buxt. L. T. p.* 75.).
— 119. — 1 v. o. l. *Reden* st. *Rede.*
— — — 11 v. o. l. *Böses, einen Theil dessen, das er in sich hat.*
— — — 17 v. o. l. *Reden* st. *Rede.*
— 122. — 15 v. o. l. V. 53. st. V. 13.
— — — 16 v. o. l. *aus dem Hause, entw. wo das Vorige vorgefallen war* (*s. Anm. z.* 12, 46.) *od. wo er sich eben aufhielt.*
— 125. — 14 v. u. schalte nach *mangelhaft* ein: οὗτος] *Subject* (7, 12.).
— — — 4 v. o. l. *ein* st. *nie im.*
— 127. — 10 v. o. schalte nach p. 822. ein: ὅ] sc. τὸ σίναπι, *nach Mk. hinzuzudenken:* ὅταν σπαρῇ.
— 136. — 27 v. o. schalte nach *Lehre* ein: (*Theoph. Euth. Grot. Kuin. Paul.*) und Z. 28. nach *Ausrottung:* (*Fr. Olsh.*) ἣν οὐκ ἐφύτευσεν κ.τ.λ.] *ist nicht von physischer, sondern moralischer Schöpfung zu verstehen, vgl. Joh.* 8, 41 ff.
— 142. — 25 v. o. l. *Tropus* st. *Typus.*
— 145. — 12 v. u. l. *Luk.* 9, 28. st. *Luk.* 9, 1.
— 146. — 18 v. o. l. *J. und die beiden Andern* st. *J. von den beiden Andern.*
— 152. — 24 v. o. l. *keinen Zweck* st. *keine Zwecke.*
— 153. — 8 v. u. l. *liebliche* st. *leibliche.*
— 156. — 4 v. u. l. *dass* st. *diess.*
— 169. — 20 v. u. l. *v. Meyer* st. *n. Meyer.*
— 181. — 8 v. u. l. *nur* st. *nun.*
— 188. — 25 v. o. l. *hier* st. *so.*
— 198. — 5 v. o. l. *Aretas* st. *Aretes.*
— 199. — 11 v. o. l. *wer ausgeharret hat* st. *wer ausharret.* Am Ende des V. füge hinzu: Vgl. 10, 22.

Wette, Wilhelm Martin Leberecht <<de>>,

Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament

Bd.: 1,1

1836

Bamberg, Staatsbibliothek -- Th.ex.o.352(1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11776702-8